

Reinhart Koselleck

IL VOCABOLARIO DELLA MODERNITÀ

Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti



A Reinhart Koselleck, uno dei grandi protagonisti della storiografia contemporanea, dobbiamo l'elaborazione di un ambizioso e influente modello di storia concettuale, fondato sulla convinzione che la dissoluzione del mondo antico e la nascita del mondo moderno abbiano lasciato tracce vistose nella storia dei termini e dei concetti politico-sociali. "Storia", "progresso", "sviluppo", "emancipazione", "crisi", "utopia": interrogando le trasformazioni, in termini sia di continuità sia di scarto, di questo lessico è possibile cogliere le complesse dinamiche che hanno caratterizzato il passaggio alla modernità. Non solo: le riflessioni di Koselleck si prestano anche ad un fertile confronto con le grandi sfide della contemporaneità, dalla crisi ecologica al tramonto delle tradizionali forme di associazione politica, al problematico rapporto tra memoria e identità.



Reinhart Koselleck

IL VOCABOLARIO DELLA MODERNITA'

Progresso, crisi, utopia e altre storie di concetti

il Mulino

Scan e OCR by Natjus

ISBN 978-88-15-12784-6

Edizione originale: *Begriff geschickten*, Frankfurt a.M., Suhrkamp (capp. 1, 3, 9, 10, 11, 12, 14). Copyright © 2006 by Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. Copyright © 2009 by Società editrice il Mulino, Bologna. Traduzione di Carlo Sandrelli.

Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere fotocopiata, riprodotta, archiviata, memorizzata o trasmessa in qualsiasi forma o mezzo - elettronico, meccanico, reprografico, digitale - se non nei termini previsti dalla legge che tutela il Diritto d'Autore. Per altre informazioni si veda il sito www.mulino.it/edizioni/fotocopie

Indice

Presentazione, *di Luca Scuccimarra*

I. Storia sociale e storia concettuale

II. La storia dei concetti e i concetti della storia

III. Progresso e decadenza

IV. Emancipazione

V. Crisi

VI. Patriottismo

VII. L'utopia del tempo

Indice dei nomi

Presentazione

Reinhart Koselleck (1923-2006) può essere a pieno titolo considerato uno dei grandi protagonisti della storiografia contemporanea. A lui dobbiamo, infatti, l'elaborazione e la progressiva messa a punto di un ambizioso ed influente modello di storia concettuale, destinato a trovare concretizzazione - oltre che in un numero straordinariamente ampio di contributi e interventi¹ - nel monumentale impianto dei *Geschichtliche Grundbegriffe*, una delle «grandi imprese storiografiche» degli ultimi decenni². E nelle dense linee programmatiche di questo imponente «lessico storico del linguaggio politico-sociale in Germania» che sono compiutamente enunciati gli assunti di base della *Begriffsgeschichte* koselleckiana come «forma specifica di indagine storica»³: «la molteplicità dell'esperienza storica di periodi passati o presenti» - scrive, infatti, Koselleck nella introduzione al primo volume dell'opera - «si sedimenta nei concetti delle diverse lingue e nelle loro traduzioni». Nessuna indagine storica può perciò fare a meno di tematizzare le «affermazioni e le auto-interpretazioni linguistiche» di una determinata epoca come peculiare luogo di produzione e manifestazione del «movimento storico» in atto. Da un certo punto di vista, «il complessivo linguaggio delle fonti dei periodi di volta in volta trattati» può essere considerato, anzi, una sorta di grande «metafora» di quella «storia» che concretamente si tratta di indagare⁴.

Alla base del metodo storiografico di Koselleck si pone, dunque, sin dall'inizio uno spiccato interesse per lo specifico vocabolario attraverso il quale gli uomini di una determinata epoca hanno dato espressione alle proprie esperienze, alle proprie speranze e paure, registrando il cambiamento in atto nelle concrete modalità di organizzazione politica e sociale, ma al tempo stesso contribuendo attivamente alla sua realizzazione. La storia concettuale è stata perciò da molti considerata come una delle principali espressioni di quella «svolta linguistica» che a partire dagli anni Sessanta del Novecento ha investito anche l'ambito della ricerca storiografica, modificando in profondità le tradizionali

modalità di rappresentazione e spiegazione del divenire storico⁵. Nel caso di Koselleck, tuttavia, il centro della scena è fin dall'inizio saldamente occupato dal confronto con quella dimensione del *begreifen* - la comprensione come elaborazione concettuale della molteplicità dell'accadere - che già nelle sue prime enunciazioni metodologiche egli individua come la vera e propria soglia di costituzione della storia in quanto autentica dimensione riflessiva⁶. Secondo questa prospettiva, è nei «concetti fondamentali» di una determinata epoca - parole caratterizzate da una potenziata valenza semantica derivanti dalla capacità di esprimere «tutta la ricchezza di un contesto politico-sociale di significati ed esperienze» - che troviamo condensato il fluido orizzonte pragmatico di senso dei suoi soggetti politici e sociali⁷. A questa specifica costellazione linguistica deve rivolgersi, perciò, il gesto storiografico se vuole cogliere il mutamento storico nel suo stesso originario contesto di produzione.

Nella sua prolungata riflessione sul ruolo del linguaggio come «istanza ultima e metodologicamente irriducibile» della ricerca storica, Koselleck non ha peraltro mai mostrato cedimenti verso le più radicali forme di «idealismo linguistico» alimentate dal *linguistic turn* anche nel campo degli studi storico-sociali. Nella sua prospettiva interpretativa, infatti, la dimensione dell'elaborazione concettuale non esaurisce affatto l'orizzonte di costituzione della realtà storica: al contrario, i concetti sono sempre al tempo stesso «fattori» del mutamento storico e «indicatori» di contesti e processi ad essi preesistenti. Koselleck ha perciò costantemente sottolineato il robusto ancoraggio alla «realtà materiale» caratteristico della *Begriffsgeschichte* come luogo di mediazione disciplinare tra storia linguistica e storia «reale», concetti e dati di fatto⁸. Tra i fondamentali presupposti operativi di questo modello si pone così la pretesa di far convergere l'approccio semasiologico - e cioè lo studio dei significati assunti da un particolare termine in un determinato arco di tempo - e quello onomasiologico - l'analisi delle diverse denominazioni utilizzate in un certo periodo storico per determinate «situazioni di fatto». Per Koselleck, infatti, «il significato e l'uso delle parole non sono mai in una corrispondenza simmetrica con la cosiddetta realtà. I concetti e le realtà hanno ciascuno la propria storia» e queste «storie, pur rinviando l'una all'altra cambiano in modi diversi»⁹. Tutti e due gli approcci sono dunque necessari per

poter analizzare e descrivere il mutamento storico dei concetti nel suo complesso rapporto con i processi materiali.

E probabilmente a questo livello di discorso che emergono con maggiore evidenza i debiti che la storia concettuale koselleckiana presenta nei confronti della direttrice metodologicamente più avanzata della storiografia tedesca del primo Novecento, quella linea di storia sociale linguisticamente problematizzata che trova nelle figure di Otto Brunner e di Werner Conze i suoi rappresentanti più significativi ed influenti. Non è un caso, dunque, che nel suo percorso intellettuale Koselleck abbia costantemente evidenziato gli stretti legami esistenti tra il suo approccio storico- concettuale e quel modello di storia sociale di ispirazione strutturalistica che proprio nei lavori di Brunner e Conze aveva trovato la sua prima compiuta formulazione teorica e operativa. Un rapporto, questo, che nel corso del tempo si è andato sempre più delineando come una fruttuosa relazione sinergica tra orizzonti di indagine complementari ma reciprocamente irriducibili: storia sociale e storia concettuale - scrive, al proposito, Koselleck nel saggio che apre questo volume - si trovano in una «tensione storicamente condizionata», in forza della quale esse rinviano l'una all'altra, senza però coincidere. La comprensione linguistica non coglie mai, infatti, ciò che è effettivamente avvenuto, né possono darsi accadimenti che non siano già modificati dalla loro elaborazione linguistica. Ecco perché la terminologia scientifica della storia sociale necessita del contributo della storia dei concetti «per accertarsi dell'esperienza condensata linguisticamente», così come la storia concettuale deve far riferimento «agli esiti della storia sociale per non perdere di vista la differenza tra la realtà che svanisce e le sue testimonianze linguistiche, una differenza che non si può mai trasformare in una presunta identità»¹⁰.

Non è possibile, peraltro, cogliere a pieno il senso complessivo dell'itinerario storiografico di Koselleck senza fare riferimento al ruolo assolutamente privilegiato assunto al suo interno dal confronto con il grande laboratorio categoriale della modernità. Tutta la sua ricerca appare, infatti, dominata dalla convinzione che «la dissoluzione del mondo antico e la nascita del mondo moderno» abbiano lasciato tracce vistose nella storia dei termini e dei concetti politico- sociali e che per cogliere nel dettaglio la dinamica di questa decisiva svolta epocale sia

sufficiente «seguire il mutamento concettuale a partire dall'epoca pre-rivoluzionaria, attraverso gli eventi e le trasformazioni rivoluzionari», sino alla costituzione del «nostro» attuale spazio linguistico. Nei suoi scritti metodologici degli anni Sessanta e Settanta, Koselleck ha identificato il nucleo portante di questo processo nei decenni che vanno dal 1750 al 1850, un periodo di intenso rinnovamento linguistico che egli ha definito *Sattelzeit* (letteralmente «epoca-sella» o «epoca-crinale»). Interrogati nella loro storia, tutti i concetti di questo periodo mostrano infatti «un mutamento di esperienza a lungo termine e profondo», nel quale può essere identificato il vero e proprio inizio dell'«età moderna»¹¹.

Secondo la ricostruzione offerta dallo storico tedesco, quattro diverse dinamiche storico-concettuali concorrono a questo complessivo effetto di sistema: un processo di democratizzazione della terminologia politico-sociale in cui trova espressione l'ampliamento della base di riferimento del discorso pubblico portata a compimento dall'Illuminismo; un processo di astrazione-ideologizzazione che svincola i concetti politico-sociali dai loro tradizionali contesti d'uso, trasformando molti di essi in «formule vuote e cieche, utilizzabili in modo differente e contrapposto a seconda dell'appartenenza di classe e degli interessi di chi parla»; una generalizzata spinta alla politicizzazione che trasforma sempre più le parole e i concetti in strumenti di mobilitazione della massa della cittadinanza; e infine un processo di «temporalizzazione del contenuto semantico delle categorie», attraverso il quale il moderno linguaggio politico-sociale acquisisce il suo caratteristico orientamento al futuro. Nella ricostruzione di Koselleck, sono appunto queste dinamiche che - assunte nella loro complessa intersezione e interrelazione - consentono di definire la soglia linguistico-concettuale a partire dalla quale si può parlare della genesi di un lessico politico specificamente moderno¹².

Molto ci sarebbe da dire su questo specifico aspetto del modello di Koselleck. La sua concezione della *Sattelzeit* chiama in causa, infatti, l'annosa questione dei criteri di periodizzazione storica e non a caso ha finito per rivelarsi come uno degli elementi più discussi dell'intero apparato categoriale della storia concettuale¹³. Qui mi limiterò tuttavia a registrare gli esiti ultimi che questo approccio produce nelle concrete modalità di indagine del vocabolario concettuale della modernità: è

sufficiente, infatti, uno sguardo all'intelaiatura lessicografica dei *Geschichtliche Grundbegriffe* per rendersi conto dell'assoluta centralità che vi assumono le tipologie concettuali in cui più evidente appare l'impatto di queste specifiche direttrici di innovazione semantica: i «singolari collettivi» elaborati per sviluppare, «ad un più elevato livello di astrazione», il problematico confronto con un sempre più complesso contesto di esperienza; e soprattutto i numerosi «concetti di movimento», in gran parte coincidenti con gli «ismi», in cui trova compiuta espressione la sempre più esplicita pretesa alla *regolazione* e al *controllo* del mutamento storico che caratterizza pressoché tutti i soggetti politici moderni¹⁴.

Più in generale, a dominare la rappresentazione koselleckiana del vocabolario politico della modernità sono i concetti in cui del tutto esplicita appare l'emergenza di un nuovo «ordine del tempo», fondato sulla irresistibile forza di attrazione di *un' apertura al futuro* che sembra contagiare velocemente tutti gli strati sociali. Proprio questa è, infatti, per Koselleck la dimensione che più autenticamente caratterizza l'orizzonte concettuale della modernità e fa di quest'epoca il «tempo nuovo» per antonomasia: le linee di fuga della nascente filosofia della storia impregnano progressivamente l'intero vocabolario e nascono espressioni finalizzate specificamente ad articolare, in modo autoriflessivo, una nuova concezione del tempo come forza, come fattore ontologicamente produttivo - nozioni come «storia», «progresso», «crisi», «rivoluzione», «emancipazione», su cui può sorgere e svilupparsi un diverso tipo di discorso politico centrato sul valore-guida del *cambiamento storico* e sulle sue straordinarie potenzialità legittimatone. Non è un caso, dunque, che nella divisione dei compiti redazionali Koselleck abbia voluto occuparsi personalmente, in tutto o in parte, della stesura delle relative voci. Né è un caso che anche negli anni successivi alla conclusione dell'opera egli abbia continuato a indagare questo specifico aspetto del moderno vocabolario della politica, offrendo una serie di meditate variazioni sul tema che rappresentano un prezioso contrappunto riflessivo al possente apparato analitico proposto nel *Lexikon*.

E intorno a questo asse di ricerca privilegiato che trovano la propria collocazione anche le sofisticate *storie di concetti* raccolte nel presente volume - altrettante testimonianze dell'intenso lavoro di scavo

storiografico svolto da Koselleck sino alle ultime battute del suo lungo itinerario intellettuale. A legare tra loro contributi ricostruttivi di diverso impianto e ispirazione è, infatti, qualcosa di più del comune riferimento alle cristallizzazioni linguistiche di «quel processo di lungo periodo nel corso del quale la vecchia Europa si è trasformata [...] nel mondo delle società industriali moderne»¹⁵. Che si parli della coppia categoriale progresso/decadenza o si discuta dei «confini dell'emancipazione», che si affronti il concetto di crisi, la nozione post-illuministica di utopia, o la genesi del patriottismo come prototipo dei moderni «concetti di movimento», nucleo propulsivo dell'analisi di Koselleck è sempre il confronto con la innovativa *prospettiva temporale* che fa irruzione nella tradizionale forma di vita europea assieme alle sconvolgenti esperienze della modernizzazione politica e sociale. Attraverso la brillante prosa koselleckiana - ricca di vertiginose aperture speculative ma caratterizzata anche da un sapiente utilizzo delle risorse della narrazione storica - si possono così toccare con mano le peculiarità di un contesto di senso dominato, per la prima volta nella storia, dalla diffusa percezione di una radicale discontinuità epocale. Grazie alla indiscutibile forza di penetrazione del suo impianto analitico, diviene però anche possibile comprendere appieno le specifiche dinamiche semantiche connesse con tale passaggio: in queste pagine, le parole-chiave del moderno linguaggio politico-sociale appaiono, infatti, caratterizzate da una «stratificata struttura temporale» che chiama in causa *contemporaneamente* elementi, variamente graduati, di significati passati e riferimenti, diversamente rilevanti, a situazioni future, che si intersecano nel confronto con la realtà della propria epoca¹⁶. Affrontare da un punto di vista storico-concettuale la genesi della modernità politica significa, perciò, anche dar conto del modo in cui queste diverse dimensioni temporali si sono concretamente intrecciate nella vicenda semantica di ciascun concetto storico, contribuendo così a generare, «in modo per così dire immanente al linguaggio», potenziali di movimento e di trasformazione temporale destinati a incidere profondamente sullo sviluppo stesso dei processi politici e sociali.

A questo livello di analisi il modello di storia concettuale elaborato da Koselleck rivela tutta la sua produttività storiografica, proponendosi come una vera e propria *semantica dei tempi storici* volta a decifrare le

specifiche «esperienze storiche del tempo» di volta in volta sedimentate nelle fonti dell'epoca indagata. E il punto di arrivo di questo approccio è una originale decostruzione dell'ordine temporale della modernità, fondata su un sofisticato utilizzo ermeneutico della innovativa coppia categoriale *spazio di esperienza/orizzonte di aspettativa*, uno dei più caratteristici strumenti di indagine messi a punto dallo storico tedesco nella sua lunga esperienza «sul campo». Secondo questa prospettiva interpretativa, la storia concreta matura sempre «nel mezzo di determinate esperienze e di determinate aspettative», giacché sono proprio queste categorie, arricchite di contenuti adeguati, a guidare «i gruppi che agiscono concretamente nella realizzazione del movimento sociale e politico»¹⁷. Obiettivo specifico della storia concettuale diviene, così, anche quello di mostrare storicamente, attraverso un'adeguata decifrazione del materiale documentale a disposizione, come «il coordinamento tra esperienza e aspettativa si sia spostato e trasformato nel corso della storia», dando vita a diversificate modalità di esperienza del tempo storico.

Anche le *storie di concetti* raccolte in questo volume possono essere lette come contributi all'esplorazione del più profondo contesto esperienziale presente alla base dei processi di innovazione linguistica della nostra modernità. Non è un caso, perciò, che la coppia categoriale *esperienza/ aspettativa* si riproponga qui come l'autentica chiave di volta di un impianto ricostruttivo dominato dal riferimento ad una temporalità composita e disomogenea, radicata in orizzonti esistenziali «pieni di fosse, di anfratti, di dislivelli»¹⁸. Come dimostra l'impostazione stessa dei singoli saggi, è in questo più ampio orizzonte di discorso che trova il suo punto di innesto l'analisi delle specifiche linee di ri- semantizzazione attraverso le quali il vocabolario politico e sociale della «vecchia Europa» ha potuto dare al tempo stesso accoglienza e compimento riflessivo alla sostanza storica di eventi e processi di portata epocale. Una linea di approfondimento storico-concettuale che, emancipata da ogni rigido impianto lessicografico, raggiunge in queste pagine momenti di grande efficacia teorica e stilistica.

Nella prospettiva storiografica di Koselleck, non è possibile però confrontarsi adeguatamente con l'intelaiatura concettuale di una

determinata epoca senza interrogarsi sugli esiti da essa prodotta come «fattore di mutamento» sul concreto terreno dei processi politici e sociali. E ciò vale a maggior ragione per una concettualità apertamente dominata da istanze normative, prognostiche e storico-evolutive come quella impostasi nel vivo del dibattito politico- sociale europeo nei cruciali decenni della *Sattelzeit*. Come gran parte delle incursioni storico-concettuali realizzate da

Koselleck nell'ultima fase della sua lunga carriera, anche i contributi raccolti in questo volume appaiono caratterizzati, perciò, dal tentativo di rileggere le speranze e le aspettative depositate nel vocabolario della modernità alla luce delle controverse esperienze storiche degli ultimi due secoli. E ciò che ne risulta è un quadro inevitabilmente chiaroscurale, scandito dalle tragiche «aporie situative» e dalle «insolubili contraddizioni» generate da una concezione radicalmente (e ingenuamente) progressiva del mutamento storico. Con questo passaggio, il Koselleck della piena maturità sembra riallacciarsi idealmente a quello degli esordi in una decisa denuncia dei mali prodotti dalla filosofia illuministica della storia¹⁹. Nonostante i toni più sfumati, sul banco degli accusati resta infatti la *hybris* di una cultura politica caratterizzata da un'inquietante mescolanza di astrattezza futurizzante e ottimismo pianificatorio. Da questo punto di vista, per Koselleck, la crisi della modernità non è l'esito del progressivo esaurimento di una grandiosa utopia emancipatoria, bensì la sua più compiuta espressione: il prodotto di una cultura troppo impegnata ad immaginare il futuro per poter affrontare con la necessaria ponderazione i difficili compiti del presente.

E forse superfluo sottolineare il forte riferimento alla contemporaneità che sostiene e anima questa ambiziosa forma di problematizzazione storico-concettuale. Tra i fondamenti più radicati della storiografia koselleckiana rientra, infatti, l'assunto che l'epoca apertasi con la Rivoluzione francese non si sia ancora esaurita «nella sua storia effettuale planetaria»²⁰ e che l'innovativa costellazione concettuale sorta in Europa nel corso della *Sattelzeit* mantenga perciò un'inalterata centralità anche nel mutato contesto delle società industriali avanzate. E appunto tale circostanza a conferire ai concetti moderni quel peculiare «volto di Giano» che ne fa ideali strumenti di mediazione tra presente e passato²¹. Ma è quella stessa circostanza che

porta lo storico dei concetti a spingere il suo sguardo ben oltre i limiti della «sella» temporale indagata, sino al cuore della più pulsante attualità.

I contributi storico-concettuali raccolti in questo volume vivono, perciò, anche di un intenso confronto con le grandi sfide della contemporaneità: dalla crisi ecologica al tramonto delle tradizionali forme di associazione politica, al problematico rapporto tra memoria e identità. Alla loro base si pone infatti la convinzione che per pensare il nuovo che avanza occorra sforzarsi di far emergere la specifica costellazione storica di senso sedimentatasi nel nostro ordinario modo di pensare la politica, a partire dal suo originario contesto di articolazione. Di tutto questo, appunto, ci parla Koselleck nelle sue *storie di concetti*. E sotto questo profilo, non c'è presentazione che possa dar conto in modo adeguato dell'enorme ricchezza di riferimenti storici e spunti riflessivi che animano i suoi frastagliati percorsi. Per avere un'idea appropriata della storiografia di Koselleck e della sua peculiare interpretazione del complesso rapporto tra concetto e tempo non resta dunque che seguirlo sulle diverse piste tracciate nell'esplorazione del vocabolario concettuale della modernità.

LUCA SCUCCIMARRA

Note

1 Una bibliografia minima di Koselleck dovrebbe includere, infatti, almeno alcune delle opere collettanee da lui promosse e coordinate nel corso della sua lunga attività presso l'Università di Bielefeld. Qui mi limiterò a ricordare, oltre alle due monografie pubblicate nella prima fase della sua attività di ricerca - e cioè i volumi *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg-München, Alber, 1959 (trad. it. *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna, Il Mulino, 1972) e *Preussen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848*, Stuttgart, Klett, 1967 (trad. it. parz. *La Prussia tra riforma e rivoluzione (1791-1848)*, Bologna, Il Mulino, 1988) - i volumi in cui, ad oggi, risulta raccolta la sua ricca e dispersa produzione saggistica: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979 (trad. it. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova, Marietti, 1986; ried. Bologna, Clueb, 2007); *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2000; *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006, da cui sono tratti i contributi raccolti nel presente volume. Per un'accurata bibliografia degli scritti di Koselleck si veda K. Palonen, *Die Entzauberung der Begriffe. Das Umschreiben der politischen Begriffe bei Quentin Skinner und Reinhart Koselleck*, Hamburg-London, Lit, 2004.

2 R. Vierhaus, *Laudatio auf Reinhart Koselleck*, in «Historische Zeitschrift», 251, 1990, p. 534. Il riferimento è a *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, a cura di O. Brunner, W. Conze e R. Koselleck, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972 ss.

3 Q. Skinner, *Rhetoric and Conceptual Change*, in «The Finnish Yearbook of Political Thought», 3, 1999, pp. 60 ss. (trad. it. *Retorica e mutamento concettuale*, in *Dell'interpretazione*, Bologna, Il Mulino, 2001, p. 177).

4 Koselleck, *Einleitung*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, cit., vol. I, p. XIII.

5 Sul tema si veda almeno G. Iggers, *Zz/r «Linguistischen Wende» im Geschichtsdenken und in der Geschichtsschreibung*, in «Geschichte und Gesellschaft», XXI, 1995, pp. 557 ss.; M. Richter, *A German Version of the 'Linguistic Turn : Reinhart Koselleck and the History of Political and Social Concepts (Begriffsgeschichte)*, in *The History of Political Thought in National Context*, a cura di D. Castiglione e I. Hampsher-Monk, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 58 ss.

6 R. Koselleck, *Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit*, in «Archiv für Begriffsgeschichte», XI, 1967, 1, pp. 81 ss.

7 Koselleck, *Storia dei concetti e storia sociale*, in *Futuro passato*, cit., pp. 101 s.: «Un concetto raccoglie la molteplicità di un'esperienza storica nonché una somma di relazioni teoriche e pratiche in un contesto che, in quanto tale, è dato e diventa veramente esperibile solo mediante quel particolare concetto». Ma su questo aspetto della metodologia koselleckiana mi permetto di rinviare a L. Scuccimarra, *La «Begriffsgeschichte» e le sue origini intellettuali*, in «Storica», 10, 1998, pp. 44 ss.

8 Koselleck, Stichwort: Begriffsgeschichte, in Id., *Begriffsgeschichten*, cit., p. 99.

9 R. Koselleck, *La storia dei concetti e i concetti della storia*, infra, p. 38.

10 Infra, *Storia sociale e storia concettuale*, p. 24.

11 Koselleck, *Einleitung*, cit., p. XV.

12 *Ibidem*, pp. XVI ss.

13 Critiche esplicite a questo impianto di periodizzazione storica sono state avanzate, in particolare, da John G.A. Pocock e, in Italia, da Giuseppe Duso. Nell'ultima fase della sua riflessione metodologica Koselleck è intervenuto comunque a più riprese per minimizzarne la rilevanza costruttiva e sfumarne la portata periodizzante. Si veda, al proposito, R. Koselleck, *A Response to Comments*, in *The Meaning of Historical Terms and Concepts. New Studies on Begriffsgeschichte*, a cura di H. Lehmann e M. Richter, German Historical Institute, Washington, 1996, p. 69: «Quella di *Sattelzeit* non è né una nozione

ontologica, né è legata ad una sola lingua nazionale. La periodizzazione non è che un mezzo per allargare il fuoco dei *Geschichtliche Grundbegriffe* e rendere i suoi obiettivi più facilmente raggiungibili. Perché questo *Lexikon* si sforza di determinare come le persone di lingua tedesca percepirono, concettualizzarono e incorporarono nel loro vocabolario questi cambiamenti accelerati che ebbero luogo tra rilluminismo, la Rivoluzione francese e la Rivoluzione industriale».

14 Koselleck, «Età moderna (Neuzeit)». Sulla semantica dei moderni concetti di movimento, in *Futuro passato*, cit., pp. 258 ss.

15R. Koselleck, *Progresso e decadenza*, infra, p. 49.

16Koselleck, *La storia dei concetti e i concetti della storia*, cit., infra p. 39. Ma sul tema si veda anche Id., *Temporale Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels*, in *Begriffsgeschichten*, cit., p. 93.

17 Koselleck, «Spazio di esperienza» e «orizzonte di aspettativa»: due categorie storiche, in *Futuro passato*, cit., p. 303.

18 A. Negri, *La costituzione del tempo. Prolegomeni*, Roma, manifestolibri, 1997, p. 19.

19 Il riferimento è ovviamente alle celebri tesi del volume *Critica illuministica e crisi della società borghese*, cit.

20 R. Koselleck, *Patriottismo*, infra, p. 126.

21 Koselleck, *Einleitung*, cit., p. XV. Koselleck si serve di questa metafora per indicare la caratteristica duplicità di concetti che «retrospettivamente indicano dei dati di fatto sociali e politici che non siamo più in grado di comprendere senza un commento critico, mentre rivolti in avanti e verso di noi hanno acquisito significati che pur essendo meritevoli di spiegazione, ci appaiono immediatamente comprensibili». Su questo e altri importanti aspetti del metodo koselleckiano si veda S. Chignola, *Aspetti della ricezione della «Begriffsgeschichte» in Italia*, ora in S. Chignola e G. Duso, *Storia dei concetti e filosofia politica*, Milano, Franco Angeli, 2008, pp. 83 ss.

REINHART KOSELLECK

Il vocabolario della modernità

Capitolo primo

Storia sociale e storia concettuale

Chi si occupa di storia - di qualunque storia si tratti - e la definisce come storia sociale evidentemente circoscrive la propria tematica. E chi pratica la storia nel senso più specifico di storia concettuale fa chiaramente la stessa cosa. Tuttavia, in nessuno dei due casi abbiamo a che fare con la consueta delimitazione di storie speciali che la storia generale racchiude in sé. Ambiti speciali di questo tipo, che costituiscono settori di ricerca afferenti a tematiche, periodi e aree geografiche ben determinati, sono ad esempio la storia economica dell'Inghilterra o la storia diplomatica degli inizi dell'era moderna o la storia della Chiesa in Occidente. Si tratta, in questi casi, di aspetti particolari della storia generale.

Le cose stanno diversamente per la storia sociale e la storia concettuale: esse, a partire dalla loro autofondazione teorica, avanzano una pretesa di generalità, che si può estendere ed applicare a tutte le storie speciali. Infatti, non c'è storia che non abbia comunque a che fare con relazioni interumane, con forme di associazione di qualsiasi genere o con stratificazioni sociali, tanto che ogni forma di storiografia cela l'esigenza permanente e irrefutabile (per così dire antropologica) di caratterizzare la storia come storia sociale. E quale storia sarebbe mai quella che non deve essere compresa come tale, prima di consolidarsi in storia? Lo studio dei concetti e della loro storia linguistica è una condizione essenziale per la conoscenza della storia, tanto quanto il riconoscimento del nesso che intercorre fra tali concetti e la società umana.

1. Retrospettiva storica

La storia sociale e la storia concettuale esistono come problematiche esplicitate dai tempi dell'illuminismo e della sua scoperta del mondo

sociale, allorché le formazioni sociali fino ad allora sussistenti divennero fragili e, allo stesso tempo, si manifestò nella riflessione linguistica una spinta al rinnovamento che a sua volta fu percepita e articolata come nuova. Chi da allora ripercorre la storia della riflessione e dell'esposizione storica si imbatte di continuo in questi due approcci, sia che essi si chiariscano a vicenda, come in Vico, Rousseau o Herder, sia che prendano strade separate.

L'aspirazione a ricondurre alle condizioni sociali e a dedurre da esse tutte le espressioni storiche della vita e il loro mutamento si ritrova già nei filosofi della storia dell'Illuminismo, e arriva fino a Comte e al giovane Marx. Ad essi fanno seguito, procedendo metodologicamente in modo già più positivistico, le storie della società e della civiltà, le storie della cultura e le storie dei popoli del XIX secolo fino alle storie regionali che abbracciano tutti gli ambiti di vita e il cui contributo alla sintesi (da Moser a Lamprecht, passando per Gregorovius) può a buon diritto essere definito come un esempio di storia sociale o storia culturale.

D'altro lato, fin dal XVII secolo ci sono storie concettuali (l'espressione risale molto probabilmente a Hegel)¹ consapevolmente tematizzate, che hanno conservato un posto stabile nelle storie linguistiche e nella lessicografia storica. Ovviamente esse sono state tematizzate da tutte le discipline che lavorano nell'ambito storico-filologico e che devono accertarsi delle loro fonti attraverso indagini ermeneutiche. Qualsiasi traduzione nel proprio tempo implica una storia concettuale la cui inevitabilità metodologica venne chiarita in modo esemplare per tutte le scienze sociali e dello spirito già da Rudolf Eucken nella sua *Storia della terminologia filosofica*².

Nella prassi della ricerca vi sono molti collegamenti fra le varie analisi, in particolar modo fra quelle di storia sociale e costituzionale, e le questioni di storia concettuale. Il loro nesso reciproco, più o meno tematizzato, è sempre stato colto dall'antichistica e dalla ricerca sul Medioevo; infatti, quale fatto potrebbe essere conosciuto (soprattutto in presenza di fonti scarse) senza considerarne l'elaborazione concettuale, così com'è avvenuta a suo tempo e come avviene attualmente? E tuttavia sorprendente che il reciproco intreccio fra la storia sociale e la storia concettuale sia stato approfondito in modo sistematico soltanto negli anni Trenta del Novecento: si pensi a Walter Schlesinger e,

soprattutto, a Otto Brunner. In ambiti contigui notevole influenza fu esercitata da Erich Rothacker per la filosofia, da Carl Schmitt per le scienze giuridiche e da Jost Trier per le scienze linguistiche.

Sotto il profilo della politica della ricerca il collegamento tra storia sociale e storia concettuale si volse verso due direzioni assai diverse, entrambe dominanti negli anni Venti: da un lato si trattava di abbandonare concezioni di storia delle idee e di storia dello spirito che erano state accettate a prescindere dal loro concreto contesto sociale e politico, quasi per il loro intrinseco valore. Dall'altro, si trattava di intendere la storia non principalmente come storia di eventi politici, ma di interrogarla sui suoi presupposti di lunga durata.

«Indagare sui presupposti concreti della politica medievale, ma non esporli», questo è quanto Otto Brunner intendeva fare nella premessa alla seconda edizione di *Terra e potere*³. Ciò che gli premeva era rivolgere l'attenzione alle strutture di lungo periodo della costituzione sociale e al loro mutamento (mai momentaneo), tematizzando espressamente la rispettiva autoarticolazione linguistica dei gruppi, delle formazioni o degli strati sociali e la storia delle loro interpretazioni. E non è un caso che le «Annales», nate in Francia da un analogo interesse di ricerca, inaugurassero nel 1930 la rubrica «Cose e parole». Per Lucien Febvre e Marc Bloch l'analisi linguistica era una componente integrale delle loro ricerche di storia sociale. In Germania per la storia moderna fece da battistrada Gunther Ipsen, che integrò le sue ricerche storico-sociali (in particolare quelle demografiche) con studi linguistici. Tutti questi stimoli furono raccolti da Werner Conze, che nel 1956-1957 fondò il «Gruppo di lavoro per la storia sociale moderna»⁴. Grazie all'iniziativa di Conze il collegamento tra questioni di storia sociale e questioni di storia concettuale costituisce una delle sue sfide costanti, assieme alla loro differenziazione, di cui parleremo nelle prossime pagine.

2. L'impossibilità di una «histoire totale»

Senza le formazioni sociali e i loro concetti, grazie ai quali esse - in modo riflessivo o autoriflessivo - cercano di definire e risolvere le proprie sfide, la storia non ci sarebbe, non potrebbe essere vissuta, né

interpretata, né rappresentata, né raccontata. La società e il linguaggio costituiscono perciò i presupposti metastorici senza i quali non sono pensabili alcuna storia e alcuna storiografia. Per questo le teorie, le problematiche e le metodologie di storia sociale e di storia concettuale si riferiscono o possono essere riferite a tutti gli ambiti possibili delle scienze storiche. Per questo, però, di tanto in tanto affiora il desiderio di concepire una «storia totale». Se per motivi di prassi della ricerca gli studi empirici degli storici della società o dei concetti si concentrano su temi circoscritti, questa autodelimitazione non riduce di per sé la pretesa di generalità legata a una teoria della storia possibile, che comunque non può fare a meno di presupporre la società e il linguaggio.

Sotto la spinta delle specializzazioni metodologicamente necessarie, gli approcci di storia sociale e di storia dei concetti comportano inevitabilmente un reciproco aiuto tra ambiti contigui. Esse devono procedere a livello interdisciplinare. Tuttavia, da ciò non consegue che la loro pretesa di generalità teorica possa porsi in termini assoluti o totali. Certo, esse sono costrette a presupporre l'insieme delle relazioni sociali, con le loro articolazioni e i loro sistemi interpretativi. Ma la premessa formalmente non confutabile, secondo cui ogni storia ha a che fare con la società e il linguaggio, non consente di trarre la conseguenza ulteriore per la quale sotto il profilo dei contenuti è possibile scrivere o anche soltanto concepire una «storia totale».

Per quanto le obiezioni empiriche contro una storia totale siano numerose e plausibili, ce n'è una che nasce dal tentativo di considerarla in sé concepibile. Infatti, il totum di una storia della società e il totum di una storia del linguaggio non si rispecchiano mai per intero l'uno nell'altro. Anche nel caso empiricamente impossibile che alla fine i due ambiti fossero tematizzati come una totalità circoscritta, rimarrebbe una differenza insormontabile tra ogni storia sociale e la storia della sua concettualizzazione.

La comprensione linguistica non coglie ciò che accade o ciò che è effettivamente avvenuto, né accade qualcosa che non venga già modificato attraverso la sua elaborazione linguistica. La storia sociale (o la storia della società) e la storia concettuale si trovano in una tensione storicamente condizionata, in forza della quale esse rinviano l'una all'altra. Questa tensione non può essere superata. Quello che fai,

lo scopri solo il giorno dopo; e quello che dici, diviene un evento che si sottrae alla tua disposizione. Sussiste una differenza ineliminabile tra ciò che accade nei rapporti fra le persone, cioè a livello sociale, e ciò che viene detto al riguardo. Tale differenza impedisce qualsiasi *histoire totale*. La storia si realizza nell'anticipazione dell'incompiutezza e qualsiasi interpretazione ad essa adeguata deve perciò rinunciare alla totalità.

E un segno distintivo del tempo storico il fatto che esso riproduce di continuo la tensione tra la società, il suo mutamento e la loro preparazione ed elaborazione linguistica. Ogni storia si nutre di questa tensione. Le relazioni sociali, i conflitti e le loro soluzioni, così come i loro mutevoli presupposti, non coincidono mai con le articolazioni linguistiche in forza delle quali le società agiscono, si comprendono, si interpretano, cambiano e si danno una nuova configurazione. Questa tesi sarà verificata da una duplice prospettiva, cioè da un lato in riferimento alla storia che accade in actu e, dall'altro, in relazione alla storia accaduta, cioè alla storia passata.

3. *La storia in atto. Discorso e scrittura*

La correlazione tra la storia sociale e la storia dei concetti implica una loro differenziazione che relativizza reciprocamente le rispettive pretese di generalità. La storia non si risolve nella modalità della sua concettualizzazione, ma non è pensabile senza di essa. Altrettanto poco la «storia» si lascia ridurre soltanto alle sue relazioni sociali, cioè alle relazioni interumane.

Nelle vicende quotidiane il loro nesso appare indissolubile. Infatti l'uomo è originariamente un essere sociale in quanto dotato di linguaggio. Come si può determinare questa relazione? Abbastanza chiara è la dipendenza dei singoli eventi, nel loro accadere, dalla creazione delle loro condizioni linguistiche di possibilità. Nessuna attività sociale, nessuna azione politica e nessuna azione economica è possibile senza discorso e risposta, senza un dialogo per la sua progettazione, senza dibattiti pubblici o discussioni segrete, senza ordini (e ubbidienza), senza consenso dei soggetti coinvolti o dissenso articolato delle parti in conflitto. Ogni storia ordinaria nel suo

svolgimento quotidiano comporta il linguaggio e il dialogo. Nessuna storia d'amore è pensabile senza almeno tre parole: tu, io, noi. Tutti gli accadimenti sociali, nei loro molteplici contesti, si basano sulle prestazioni comunicative della mediazione linguistica. Le istituzioni e le organizzazioni, dalla più piccola associazione fino all'Onu, non possono fare a meno di farvi ricorso, sia nella forma orale sia in quella scritta.

Se tutto ciò è ovvio, altrettanto ovviamente questa osservazione deve essere circoscritta. Quello che effettivamente accade non si riduce, chiaramente, alla sua articolazione o interpretazione linguistica. L'ordine, la sentenza o l'elementare grido di morte non sono affatto identici alla violenza dell'uccidere. L'amore tra due persone non si esaurisce nelle frasi che si scambia una coppia di innamorati. Le regole scritte di un'organizzazione o le modalità discorsive della loro applicazione non sono identiche all'attività e all'efficienza dell'organizzazione stessa.

Sussiste pur sempre una differenza tra una storia che accade e le condizioni linguistiche che ne consentono l'accadere. Nessun atto linguistico è già l'azione stessa, anche se aiuta a preparare, a provocare, a compiere tale azione. E bensì innegabile che spesso una parola produce conseguenze irrevocabili: si pensi all'ordine di Hitler di invadere la Polonia, tanto per richiamare un esempio eclatante. Ma proprio in questi casi la relazione si fa evidente. Una storia non si compie senza l'uso del linguaggio, ma non è mai identica ad esso, non si lascia ridurre ad esso.

Perciò, al di là del linguaggio parlato devono esserci anche altre prestazioni e funzioni prelinguistiche che rendono possibili gli eventi. Qui occorre fare riferimento all'ambito della semiotica, che travalica i confini del linguaggio propriamente detto. Si pensi alla gestualità del corpo, nella quale il linguaggio comunica solo in modo cifrato, o ai rituali magici fino alla teologia del sacrificio, che ha il suo luogo storico non nella parola ma, ad esempio, nella croce, o ai comportamenti di gruppo che si radicano in forza dei simboli o, ancora, ai moderni segnali stradali: si tratta sempre di un linguaggio di segni comprensibile senza parole. Certo, tutti i segnali sopra menzionati possono essere verbalizzati. Possono anche essere ridotti al linguaggio, ma la loro prestazione consiste precisamente nel fatto che si può rinunciare al

linguaggio parlato per dar corso ad azioni o controllare atteggiamenti e comportamenti mediante segnali o simboli.

Ricordiamo altre precondizioni extralinguistiche di possibili storie: la vicinanza o la lontananza spaziale, cioè le distanze, che a seconda dei casi possono provocare o impedire conflitti; le differenze temporali fra diversi gradi di età all'interno di una stessa generazione; oppure la bipolarità tra i sessi. Tutte queste differenze racchiudono in sé eventi, conflitti e conciliazioni, che divengono possibili a livello prelinguistico, anche se possono (non necessariamente «devono») compiersi grazie all'articolazione linguistica.

Dunque, in tutte le azioni ci sono elementi extralinguistici, prelinguistici (e postlinguistici), che portano a una storia. Essi sono legati alle condizioni elementari, geografiche, biologiche e zoologiche che nel loro insieme influiscono sugli accadimenti sociali attraverso la costituzione umana [menschliche Konstitution]. La nascita, l'amore e la morte, il mangiare, la fame, la miseria e la malattia, forse la felicità, senz'altro il saccheggio, la vittoria, l'uccisione e la sconfitta sono anche elementi e modi di realizzazione della storia umana, che vanno dalla vita quotidiana all'identificazione di strutture del dominio politico e i cui presupposti extralinguistici difficilmente possono essere negati.

Tuttavia, le distinzioni analitiche qui tracciate non sono trasferibili nel contesto concreto delle azioni che fondano gli eventi. Infatti, tutte le premesse prelinguistiche vengono recuperate linguisticamente dalle persone e trasmesse nel discorso concreto, con il loro fare e il loro soffrire. Nello svolgersi attuale degli accadimenti la lingua parlata o lo scritto letto, il discorso efficace o le parole inascoltate si intrecciano con l'evento, che si compone sempre di elementi linguistici ed extralinguistici dell'agire e del patire. Anche quando il discorso tace rimane presente una conoscenza linguistica preliminare che è insita nell'uomo e lo mette in grado di comunicare con chi gli sta di fronte - si tratti di persone, cose, prodotti, piante o animali.

E quanto più le unità d'azione umane sono aggregate, ad esempio nei processi di lavoro moderni con i loro intrecci economici o negli spazi d'azione politici sempre più complessi, tanto più importanti diventano le condizioni linguistiche della comunicazione per mantenere la capacità d'azione. Lo si potrebbe mostrare in riferimento all'estensione della trasmissione linguistica: dalla voce che riesce a farsi udire in tutta

la piazza del mercato attraverso gli strumenti di diffusione delle notizie (la scrittura, la stampa, il telefono, la radio), fino alla televisione e al computer - assieme alle istituzioni tecniche che ne gestiscono il traffico (dai messaggeri attraverso la posta e la stampa fino ai satelliti artificiali) e assieme alle conseguenze rilevanti per qualsiasi codificazione linguistica. Si è sempre trattato o di prolungare nel tempo il raggio d'azione della lingua parlata per scongiurare eventi o di estenderlo e di accelerarlo per prevenire, provocare o controllare eventi. Basti questo riferimento per mostrare l'intreccio di qualsiasi «storia sociale» e «storia linguistica» nello svolgersi concreto dei discorsi e delle azioni.

Il discorso parlato o lo scritto letto e l'accadere che si compie di volta in volta non possono essere separati in actu; possono soltanto essere distinti analiticamente. Chi viene messo in difficoltà da un discorso non lo percepisce solo linguisticamente, ma con tutto il corpo; e chi viene ridotto al silenzio da un atto, colui al quale «viene meno la parola», sente tanto più quanto il linguaggio gli sia necessario per potersi muovere. Questo rapporto personale di scambio tra discorso, agire e subire può essere trasposto a tutti i livelli delle unità d'azione sociali che diventano via via più complesse. L'intreccio qui richiamato tra i cosiddetti atti linguistici e l'accadere «effettivo» si estende dal comportamento individuale fino alle sue molteplici connessioni sociali, in forza delle quali gli eventi si collocano nei loro contesti. Questo dato, che vale per qualsiasi storia in atto, al di là di tutte le variazioni storiografiche, ha riflessi rilevanti sulla rappresentazione delle storie passate e soprattutto sulla differenza tra storia sociale e storia concettuale.

4. La storia rappresentata e le sue fonti linguistiche

Il nesso empirico fin qui illustrato tra il fare e il discorrere, tra l'agire e il parlare, si spezza non appena lo sguardo si sposta dalla storia che accade in eventum alla storia passata, della quale si occupa lo storico di professione: la storia ex eventum. La separazione analitica tra un piano d'azione extralinguistico e uno linguistico acquista il rango di un presupposto antropologico, senza il quale nessuna esperienza storica può essere trasposta in affermazioni quotidiane o in enunciati scientifici.

Infatti ciò che è accaduto - al di là della mia esperienza personale - io lo esperisco solo mediante il discorso e lo scritto. Anche se, in senso stretto, in un'azione compiuta o subita il linguaggio è stato solo un fattore secondario, non appena un evento entra nel passato il linguaggio diventa un fattore primario, senza il quale non è possibile alcun ricordo e alcuna trasposizione scientifica di questo ricordo. Il primato antropologico del linguaggio per la rappresentazione della storia accaduta acquista così un status gnoseologico. Perché è sul piano linguistico che risulta necessario stabilire che cosa nella storia passata era linguisticamente condizionato e che cosa non lo era.

Dal punto di vista antropologico, ogni «storia» si costituisce attraverso la comunicazione orale e scritta delle generazioni che convivono e comunicano le proprie esperienze. Solo quando, a causa del progressivo scomparire delle vecchie generazioni, si riduce lo spazio del ricordo trasmesso oralmente la scrittura acquista la precedenza come fattore di trasmissione della storia. Senza dubbio vi sono numerosi residui extralinguistici che ci informano sugli eventi e sulle situazioni del passato: macerie di catastrofi; monete di forme dell'organizzazione economica; edifici che ci informano sull'organizzazione della comunità e del potere e su quella dei servizi, delle strade, dei commerci o delle guerre; paesaggi culturali nei quali vediamo il lavoro di generazioni, monumenti che ricordano la vittoria o la morte; armi che ci parlano di battaglie, attrezzi che testimoniano di un'invenzione o di un tipo di utilizzo; nell'insieme: «relitti» o «reperti» (o immagini) in grado di testimoniare tutto ciò. Tutto viene poi rielaborato dalle discipline storiche particolari. Ma ciò che è «effettivamente» accaduto può essere accertato al di là di tutte le ipotesi solo grazie a testimonianze linguistiche di tradizione orale o scritta. Dinnanzi alle fonti linguistiche si apre la biforcazione tra ciò che nell'accadere del passato va registrato come «linguistico» e ciò che invece va ascritto al «fattuale».

Ciò che in eventum era una cosa sola, post eventum può essere appreso separatamente e solo grazie a testimonianze linguistiche. E a seconda dell'appropriazione di questo lascito linguistico, della tradizione orale o scritta, i generi più disparati convergeranno o divergeranno.

Il mito, le favole, il dramma, l'epos e il romanzo sono tutti caratterizzati dal fatto di presupporre e tematizzare il nesso originario tra discorso e azione, tra soffrire, parlare e tacere. Solo questa presentificazione di una storia che accade fonda il senso che merita di essere ricordato. E proprio questo è ciò che fanno tutte le narrazioni storiche che si servono di discorsi veri o immaginari per dar conto di accadimenti memorabili o che richiamano quelle parole destinate a essere fissate per iscritto, le quali testimoniano di una mescolanza tra il parlare e il fare.

Sono le situazioni inconfondibili, quelle che sollecitano la loro stessa trasformazione, quelle dietro le quali può manifestarsi qualcosa come il «destino». Studiarle e tramandarle resta una sfida per qualsiasi interpretazione di sé e del mondo. Rientrano in questo genere tutte le biografie e le memorie, più o meno riuscite, che - secondo il senso dell'espressione inglese *Life and Letters* - sottolineano l'influenza reciproca tra lingua e vita e, oltre a esse, tutte le storie che seguono gli eventi nella loro dinamica immanente. «Lui ha detto questo e ha fatto quello, lei ha detto ciò e ha fatto quest'altro; ne è derivato qualcosa di sorprendente, qualcosa di nuovo, che ha cambiato tutto»: molte opere sono organizzate in base a questo schema formalizzato, in particolare quelle che come le storie degli eventi politici o le storie diplomatiche consentono di costruire, grazie allo stato delle fonti, i decorsi in actu. Considerate sotto il profilo della loro prestazione linguistica queste storie rientrano in una serie che va dal mito al romanzo⁵. Solo nel loro status scientifico esse vivono dell'autenticità - che va verificata - delle fonti linguistiche. Queste ultime devono garantire la veridicità dell'intreccio, sussistito in una particolare occasione, tra atti linguistici e azioni concrete.

Ciò che è distinguibile analiticamente, ossia l'elemento prelinguistico e quello linguistico, viene ricongiunto «in analogia con l'esperienza» grazie alla prestazione linguistica: è la finzione del fattuale. Infatti, ciò che è effettivamente avvenuto, se considerato a posteriori, è reale soltanto nel medium della rappresentazione linguistica. Perciò il linguaggio, in contrasto con il discorso che agisce nella storia che si compie, acquista un primato gnoseologico che lo costringe sempre a valutare il rapporto tra il linguaggio stesso e il fare. Ora, ci sono generi che, posti di fronte a questa alternativa, si articolano

in modo unilaterale. Da un lato essi sono sordi oppure ostinati contro le prestazioni linguistiche di un tempo, che ormai appartengono a una storia. Ci sono annali che registrano soltanto gli eventi, solo ciò che è accaduto e non il modo in cui ci si è arrivati. Ci sono i manuali e le cosiddette storie narrative, che trattano dei fatti compiuti, del successo o dell'insuccesso, ma non delle parole o dei discorsi che hanno portato a essi, sia che agiscano grandi uomini, sia che i soggetti dell'azione operino per così dire senza linguaggio: gli stati o le dinastie, le chiese o le sette, le classi o i partiti, i popoli o le nazioni o qualunque altra unità d'azione venga ipostatizzata. Raramente però ci si interroga sui modelli linguistici di identificazione, senza i quali queste unità d'azione non potrebbero affatto agire. Anche là dove il discorso parlato o i suoi equivalenti scritti vengono inclusi nella rappresentazione, le testimonianze linguistiche cadono troppo facilmente sotto il sospetto di ideologia, o vengono lette solo strumentalmente come legate a presunti interessi e cattive intenzioni sottostanti.

Anche le ricerche compiute dagli storici del linguaggio, che tematizzano in primo luogo le testimonianze linguistiche - dall'altra parte della nostra scala - corrono facilmente il pericolo di riferire tali testimonianze a una storia reale che deve a sua volta essere costituita linguisticamente. Ma le difficoltà metodologiche (a cui si espone in particolare la sociolinguistica) incontrate nel riferire il linguaggio e il parlare alle condizioni e ai mutamenti sociali sono riconducibili a un'aporia comune a tutti gli storici: essi devono in primo luogo delineare linguisticamente il proprio ambito oggettuale, del quale si accingono a parlare.

Perciò nella compagnia si trova anche l'altro estremo: pubblicare soltanto le fonti linguistiche in quanto tali, i resti scritti del discorso allora parlato o scritto. In questo caso ci si affida alla tradizione tramandata, dove è stata propriamente tematizzata la differenza tra azione extralinguistica e azione linguistica. E comunque il compito di un buon commentario è quello di rintracciare il senso dei testi scritti, che non può essere colto senza determinare la differenza tra discorso e circostanze di fatto.

In questo modo avremmo stilizzato tre generi che di fronte all'alternativa tra atto linguistico e azione effettiva o li riferiscono l'uno all'altra - come fanno i sociolinguisti - o, nel caso estremo, li

tematizzano separatamente. Sul piano gnoseologico, al linguaggio spetta sempre un doppio compito: esso rinvia tanto ai contesti extralinguistici quanto anche, così facendo, a se stesso. Da un punto di vista storico, esso è sempre autoriflessivo.

5. Evento e struttura: l'atto linguistico e il linguaggio

Finora abbiamo parlato solo di ciò che accade ed è accaduto, della storia in atto e passata, e ci siamo interrogati su come il discorso e l'azione si sono correlati in actu, per così dire sotto il profilo sincronico. Ora, la problematica si estende non appena viene tematizzata anche la diacronia. Anche qui, come nel caso della relazione tra parlare e agire, sincronia e diacronia non si lasciano distinguere empiricamente nello svolgersi degli accadimenti. Le condizioni e i fattori determinanti, situati a diversi livelli di profondità temporale che vanno dal cosiddetto passato al presente, incidono sugli eventi di volta in volta considerati nella misura in cui gli attori agiscono «contemporaneamente» a partire dalle loro prospettive sul futuro. Ogni sincronia è eo ipso anche diacronica. In actu tutte le dimensioni temporali sono sempre intrecciate, e definire il cosiddetto presente come uno di quegli attimi che dal passato si sommano nel futuro (o che al contrario scivolano nel passato come punti di passaggio inafferrabili dal futuro) contraddirebbe qualsiasi esperienza. Da un punto di vista puramente teorico ogni storia potrebbe essere definita come presente permanente, nel quale sono contenuti il passato e il futuro - o come il perdurante intreccio tra passato e futuro che porta costantemente alla scomparsa di ogni presente. Nel primo caso, che fa perno sulla sincronia, la storia è ridotta al puro spazio della coscienza, nel quale sono contenute contemporaneamente tutte le dimensioni temporali, mentre nel secondo caso, che attiene alla diacronia, la presenza attiva degli uomini non avrebbe storicamente alcuno spazio d'azione. Questo esperimento mentale intende solo dimostrare che la distinzione introdotta da de Saussure tra sincronia e diacronia può essere analiticamente utile ovunque, senza però riuscire a rendere conto della complessità degli intrecci temporali nella storia che si compie.

Con questa riserva utilizzeremo le categorie analitiche di sincronia (che mira alla presenzialità di volta in volta attuale dell'accadere) e di diacronia (che ha di mira la profondità temporale contenuta in qualsiasi evento attuale). Infatti, molti presupposti influiscono a lungo o a medio termine (e naturalmente anche a breve termine), su una storia che si compie. Essi limitano le possibilità d'azione, dischiudendo o consentendo solo determinate alternative.

La storia sociale e la storia concettuale sono caratterizzate dal fatto che questo nesso costituisce, anche se in modi diversi, un presupposto teorico di entrambe. La storia sociale studia il nesso tra gli eventi sincronici e le strutture diacroniche. E un nesso analogo viene tematizzato dalla storia concettuale tra l'atto linguistico (sincronico) e il linguaggio dato, che funziona sempre diacronicamente. Ciò che di volta in volta avviene, per quanto unico e nuovo, non sarà mai così nuovo come se le sussistenti condizioni sociali di lunga durata non avessero reso possibile l'evento nella sua unicità. Si può senz'altro formulare un nuovo concetto che dà voce a esperienze o ad aspettative mai verificatesi prima; tuttavia esso non potrà mai essere così nuovo da non essere già virtualmente contenuto nel linguaggio dato e da non trarre il suo significato dal contesto linguistico nel quale si radica. L'azione reciproca tra parlare e fare, nella quale si compie l'accadere, viene dunque estesa dalle due direzioni di ricerca (che vanno definite diversamente) alle sue dimensioni diacroniche, senza le quali la storia non è possibile e non può essere compresa.

Provo a chiarire tutto questo con un esempio. L'istituzione del matrimonio, nonostante le sue implicazioni prelinguistiche e biologiche, rappresenta un fenomeno culturale che dà luogo a numerose varianti nell'intera storia dell'umanità. Trattandosi di una forma di unione tra due o più persone di sesso diverso o anche identico, il matrimonio rientra fra i temi di ricerca di carattere genuinamente storico-sociale. Nello stesso tempo è evidente che se ne può parlare in termini di storia sociale solo se fonti scritte ci informano sul modo in cui i diversi tipi di matrimonio sono stati via via fissati concettualmente.

Ora, semplificando schematicamente, si possono costruire due approcci metodologici. Il primo si rivolge principalmente agli eventi, cioè alle azioni in forma di discorsi, scritti e cose fatte; l'altro fa

riferimento in primo luogo ai presupposti diacronici e al loro mutamento a lungo termine. Esso, cioè, indaga sulle strutture sociali e sui loro equivalenti linguistici.

1) In questo modo può essere tematizzato un singolo evento, ad esempio un matrimonio principesco, del quale le fonti dinastiche ci offrono abbondanti informazioni: quali motivazioni politiche erano in gioco, quali condizioni contrattuali, quale dote era stata concordata, come erano state inscenate le cerimonie e altro ancora. Anche lo svolgimento di questo matrimonio può essere continuamente ricostruito e raccontato con la sequenza degli eventi, fino alle conseguenze più drammatiche, come quando, ad esempio, dopo la morte di un coniuge le dispute legate al contratto di matrimonio portavano a una guerra per l'eredità. Una concreta storia matrimoniale analoga a questa potrebbe oggi essere ricostruita in riferimento a persone delle classi subalterne, un tema molto interessante della storia quotidiana, che può attingere a numerose fonti, finora inutilizzate. In entrambi i casi si tratta di storie uniche, singolari, che contengono un'insuperabile tensione tra felicità e miseria e si situano entrambe in contesti religiosi, sociali e politici.

2) La storia sociale e la storia concettuale non sono possibili senza questi singoli casi, ma il loro interesse principale non consiste nell'indagarli. Volendo caratterizzare - di nuovo schematicamente - il secondo approccio metodologico, possiamo dire che la storia sociale e la storia concettuale mirano alle condizioni di lungo periodo (cioè influenti a livello diacronico) che hanno reso possibile il singolo caso e si interrogano sui decorsi a lungo termine che si possono far derivare dalla somma dei singoli casi. In altri termini, esse si interrogano sulle strutture e il loro mutamento e vanno alla ricerca dei presupposti linguistici in base ai quali queste strutture sono entrate nella coscienza sociale e sono state da essa concettualizzate e anche trasformate.

Seguiremo dapprima lo specifico modo di procedere della storia sociale e poi quello della storia concettuale.

La storia sociale non trascura la sincronia tra i singoli matrimoni e i discorsi o le lettere che sono stati scambiati per l'occasione. Tale sincronia viene piuttosto abbracciata diacronicamente. Così, ad esempio, nell'ambito di un'indagine di storia sociale le cifre relative ai matrimoni vengono elaborate statisticamente per documentare l'aumento della popolazione in relazione ai diversi ceti. A partire da

quando il numero dei matrimoni ha superato quello delle case e delle corti esistenti ceto per ceto, con il loro circoscritto spazio alimentare? In che rapporto stava il numero dei matrimoni con le corrispondenti curve dei salari e dei prezzi, con i buoni o cattivi raccolti, per poter soppesare l'incidenza dei fattori economici e naturali sulla riproduzione della popolazione? Qual è il rapporto tra il numero delle nascite e quello dei morti: il rapporto tra figli, madri e padri, per chiarire il mutamento a lungo termine di una «tipica» vita matrimoniale? Qual è l'andamento della curva dei divorzi, che consente anch'esso di trarre conclusioni su un tipo di matrimonio? Tutte le domande qui formulate alla rinfusa hanno in comune il fatto che aiutano a mettere in luce e a riconoscere le dinamiche «effettive» di lungo periodo, non direttamente contenute, come tali, nelle fonti.

E necessario un faticoso lavoro preliminare per rendere confrontabili le affermazioni delle fonti, per aggregare serie numeriche a partire da esse e infine (e soprattutto) sono necessarie riflessioni sistematiche per poter interpretare le serie di dati aggregati. In nessun caso le affermazioni linguistiche delle fonti sono sufficienti per poter trarre immediatamente da esse affermazioni strutturali di lungo termine. La somma dei singoli casi concreti che avvengono sincronicamente e sono documentati è di per sé muta e non può «documentare» strutture di lungo o medio periodo, o comunque strutture diacroniche. Per ricavare dalla storia passata affermazioni di più lunga durata sono dunque necessari un lavoro teorico preliminare e l'impiego di una terminologia specialistica che, soli, possono rintracciare nessi e azioni reciproche di cui le persone di volta in volta coinvolte non potevano affatto essere consapevoli.

Dal punto di vista della storia sociale, ciò che è avvenuto nella realtà effettivamente (e non linguisticamente, per così dire) nel lungo periodo rimane una ricostruzione scientifica la cui evidenza dipende dalla forza persuasiva della sua teoria. Certo, qualsiasi affermazione fondata teoricamente deve sottoporsi al controllo metodologico delle fonti per poter affermare la realtà fattuale passata, ma il carattere di realtà dei fattori di lunga durata non può essere sufficientemente giustificato a partire dalle singole fonti in quanto tali. Perciò, sulla scia di Max Weber, possono essere delineati tipi ideali che riuniscono diversi criteri di descrizione della realtà, in modo che i contesti retrostanti diventano

coerentemente interpretabili. Così - traendoli dal nostro catalogo di esempi - si possono sviluppare il tipo del matrimonio e della famiglia di contadini e quello del matrimonio e della famiglia di braccianti. In ciascuno di questi tipi si ritrova il numero medio delle nascite e delle morti, la correlazione con i salari e i prezzi o con la serie dei cattivi raccolti, con il tempo di lavoro e con il carico fiscale, sicché è possibile stabilire quanto un matrimonio e una famiglia di contadini si distinguano da quelli di una famiglia di braccianti e quanto gli uni e gli altri siano mutati nel passaggio dall'era preindustriale a quella postindustriale.

I fattori dei casi singoli - e non questi ultimi in quanto tali - possono allora essere strutturati in modo tale che diventino chiari i presupposti politici e naturali - a seconda della rilevanza della struttura dei salari e dei prezzi, del carico fiscale o degli esiti dei raccolti - di un matrimonio tipico di uno specifico ceto sociale. La domanda su quali fattori siano affini e quanto a lungo, quando siano dominanti e quando recessivi consente allora di determinare fasi, periodi o soglie epocali in base a cui la storia dei matrimoni di contadini e di braccianti può essere articolata diacronicamente.

Finora i nostri esempi hanno consapevolmente selezionato combinazioni di fattori tali che serie di eventi primariamente extralinguistici possano essere strutturate diacronicamente e correlate tra loro. Il loro montaggio presuppone una teoria storico-sociale che consenta di determinare con una terminologia specialistica (in questo caso quella della demografia, dell'economia e della scienza finanziaria) la durata e il mutamento, che non si possono mai ritrovare nel linguaggio delle fonti. Dunque, la pretesa teorica cresce proporzionalmente alla distanza che deve essere osservata rispetto all'«autotestimonianza» delle fonti, per costruire prospettive di lunga durata o forme tipiche di società.

Ma nella storia dei matrimoni considerati come «tipici» entrano naturalmente anche complessi di fattori del tutto diversi da quelli che abbiamo fin qui menzionato. Si tratta di fattori che non potrebbero affatto essere studiati senza un'interpretazione della loro autoarticolazione linguistica. Veniamo così alle necessarie procedure di storia concettuale che - analogamente alla distinzione tra evento e

struttura - devono distinguere tra il discorso attuale e i suoi presupposti linguistici.

La teologia e la religione (oppure, ormai, la loro assenza), il diritto, le usanze e le consuetudini pongono per ogni matrimonio concreto delle condizioni di contorno che precedono diacronicamente il singolo caso e generalmente gli sopravvivono. Si tratta nell'insieme di regole e modelli interpretativi istituzionalizzati che fondano e circoscrivono lo spazio vitale di un matrimonio. In questo modo vengono, sì, fissati anche modelli di comportamento «extralinguistici», ma in tutti i casi citati l'istanza primaria di mediazione rimane il linguaggio.

I presupposti articolati linguisticamente, senza i quali (anche se in misura sempre minore) un matrimonio non può essere né celebrato né portato avanti, vanno dagli usi e costumi attraverso l'atto giuridico fino alla predica, dalla magia attraverso il sacramento fino alla metafisica. Occorre cioè studiare i diversi tipi di testo nei quali si manifestano le differenti concezioni del matrimonio e che vanno classificati diversamente a seconda del loro significato sociale. Questi testi possono essere nati spontaneamente, come i diari, le lettere o i resoconti giornalistici oppure, in un altro caso estremo, essere stati formulati con un intento normativo, come i trattati teologici o le codificazioni giuridiche assieme alle loro interpretazioni. In tutti i casi qui fanno sentire i loro effetti le tradizioni legate al linguaggio, che fissano per iscritto diacronicamente il ciclo vitale di un possibile matrimonio. E se si delineano mutamenti, ciò avviene soltanto quando il matrimonio viene concepito in un modo nuovo.

Così (in Europa) fino al Seicento inoltrato domina l'interpretazione teologica del matrimonio come istituzione indissolubile stabilita da Dio, il cui fine principale è conservare e accrescere la specie umana. Questa è l'idea soggiacente alle prescrizioni del diritto cetuale secondo le quali un matrimonio è consentito allorché la base economica della famiglia è sufficiente a nutrire e ad allevare i figli, e a garantire il reciproco sostegno dei coniugi. In questo modo molte persone furono legalmente escluse dall'opportunità di contrarre matrimonio. A norma di diritto cetuale la famiglia rimase ancorata al nucleo del matrimonio. Questa situazione cambiò in seguito all'Illuminismo, che nel Diritto generale territoriale del 1791-1794 rifondò il matrimonio in termini di diritto contrattuale. Il vincolo economico venne allentato e la libertà dei

coniugi in quanto individui venne estesa a tal punto che fu concesso il divorzio - vietato sul piano teologico. Ora, il diritto territoriale non aveva affatto perduto le determinazioni teologiche e di diritto cetuale, ma il concetto di matrimonio - e questo va registrato solo dalla storia concettuale - fu modificato di alcune decisive sfumature a favore di una maggiore libertà e autodeterminazione dei due partner.

Infine, all'inizio dell'Ottocento troviamo un concetto di matrimonio completamente nuovo. La fondazione teologica lascia il posto a un'autofondazione antropologica, l'istituto del matrimonio viene staccato dalla sua cornice giuridica per fare spazio all'autorealizzazione etica di due persone che si amano. Il dizionario Brockhaus del 1820 celebra con parole enfatiche la postulata autonomia e ne dà una nuova formulazione concettuale: il matrimonio per amore.

In questo modo il matrimonio perde quella che fino ad allora era stata la sua finalità principale, ossia generare figli; il legame economico viene cancellato e più tardi Bluntschli (come prima di lui Milton) si spinge fino al punto di dichiarare immorale il matrimonio senza amore: esso deve essere annullato⁶.

Sarebbero così abbozzate tre tappe nella storia concettuale, che hanno strutturato in modo via via diverso, innovandoli nei punti decisivi, i tradizionali argomenti e controargomenti normativi. Sotto il profilo della storia linguistica, l'elaborazione concettuale del diritto cetuale premoderno, quella (innovativa) del diritto territoriale e quella romantico-liberale e borghese ebbero, per così dire, il carattere di eventi. Essi si rifletterono sull'intera struttura linguistica a partire dalla quale i matrimoni potevano essere concepiti. Quello che è mutato non è la lingua diacronicamente preesistente, ma la sua semantica e la nuova pragmatica linguistica che ne è scaturita.

Ora, dal modo di procedere della storia concettuale non si può affatto dedurre che la storia dei matrimoni si è compiuta lungo questa autointerpretazione linguistica. Oltre ad essa continuano a pesare le coazioni economiche messe in luce nella prospettiva della storia sociale, che delimitano, ostacolano e rendono difficili i matrimoni. E anche quando le barriere giuridiche vengono abbattute le pressioni sociali continuano a impedire che il tipo del matrimonio d'amore diventi sul piano empirico l'unico caso normale. Certo, molti argomenti militano a favore dell'ipotesi che il concetto sviluppato a suo tempo -

per così dire con un'anticipazione temporale - di matrimonio d'amore abbia nel lungo periodo trovato sempre maggiori opportunità di realizzazione. Viceversa, non si può negare che già prima della formulazione del concetto romantico di matrimonio d'amore l'amore avesse trovato accesso, come presupposto antropologico, anche in questi matrimoni a norma di diritto cetuale, che non lo menzionano.

Per la determinazione del rapporto tra storia sociale e storia concettuale ne consegue che esse necessitano l'una dell'altra e rinviano l'una all'altra, senza però coincidere.

Infatti, ciò che nel lungo periodo è avvenuto di fatto ed è mutato non può essere senz'altro dedotto dalle fonti scritte tramandate. A questo scopo è invece necessario un lavoro teorico e terminologico preliminare. E, d'altra parte, ciò che può essere messo in luce sul piano della storia concettuale - sulla base dei documenti scritti pervenuti - ci riporta, sì, allo spazio di esperienza linguisticamente circoscritto e testimonia di tentativi innovativi che registrano o possono avviare nuove esperienze, ma ciò non consente ancora di ricollegarlo a una storia fattuale. La differenza tra azione e discorso, che abbiamo richiamato in riferimento alla storia che si compie, impedisce anche retrospettivamente che la «realtà» sociale converga mai con la storia della sua articolazione linguistica. Anche se sotto il profilo sincronico, che è di per sé un'astrazione, gli atti linguistici e le azioni materiali sono intrecciate, il mutamento diacronico, che rimane un costrutto teorico, non si compie sul piano della «storia reale» e su quello della storia concettuale con gli stessi ritmi temporali o secondo le medesime successioni temporali. La realtà potrebbe essere mutata da lungo tempo prima che questo mutamento venga concettualizzato e, viceversa, è possibile che siano stati formulati concetti da cui sono scaturite nuove realtà.

Eppure, tra storia sociale e storia concettuale sussiste un'analogia che illustreremo in conclusione. Ciò che accade una sola volta nella storia in atto è possibile solo perché le condizioni presupposte si ripetono con una regolarità di lungo periodo. L'atto della celebrazione di un matrimonio può essere soggettivamente unico, ma in esso si articolano strutture ripetibili. Le condizioni economiche per contrarre un matrimonio, che dipendono dai raccolti oscillanti di anno in anno o da congiunture che a lungo termine cambiano o dai carichi fiscali che

ogni mese o ogni anno salassano il bilancio previsto (a prescindere dalle regolari prestazioni lavorative della popolazione contadina premoderna) - tutti questi presupposti sono influenti solo in forza della loro ripetizione regolare e più o meno continua. Vale lo stesso per le implicazioni sociali di un matrimonio, che possono essere colte solo in modo specificamente linguistico.

I presupposti costituiti dagli usi e costumi, dalla cornice giuridica e - eventualmente anche - dall'interpretazione teologica, tutti questi vincoli istituzionali si fanno valere in actu in quanto si ripetono di caso in caso. E se mutano lo fanno solo lentamente, senza che vengano intaccate le loro strutture ripetitive. Quella che viene chiamata «lunga durata» è storicamente influente solo in quanto il tempo unico degli eventi nasconde in sé strutture ripetibili le cui velocità di mutamento sono diverse da quelle degli stessi eventi. In questo rapporto reciproco che solo in modo insoddisfacente viene definito mediante le nozioni di «sincronia» e «diacronia» è racchiusa la tematica di ogni storia sociale.

Analogamente, ma non in modo identico, deve essere determinata la relazione reciproca tra l'atto linguistico e il linguaggio preesistente. Se viene impiegato un concetto, ad esempio quello di «matrimonio», in esso sono condensate linguisticamente esperienze del matrimonio che hanno esercitato a lungo il loro peso e che si sono radicate nel concetto. E il contesto linguistico ugualmente presupposto regola l'ampiezza dello spettro dei suoi significati. Con ogni impiego attuale del termine «matrimonio» si ripetono i presupposti linguistici che strutturano il senso e la comprensione di quel termine. Anche in questo caso sono strutture di ripetizione linguistiche a generare e a limitare lo spazio del discorso. E ogni mutamento linguistico, che diventa un evento linguistico, si compie nell'atto dell'innovazione semantica e pragmatica, che consente di comprendere il nuovo e fa interpretare diversamente l'antico.

La storia sociale e la storia concettuale hanno diverse velocità di trasformazione e si basano su differenti strutture di ripetizione. Perciò la terminologia scientifica della storia sociale fa riferimento alla storia dei concetti per accertarsi dell'esperienza condensata linguisticamente. E perciò la storia concettuale fa riferimento agli esiti della storia sociale per non perdere di vista la differenza tra la realtà che svanisce e le sue

testimonianze linguistiche, una differenza che non si può mai trasformare in una presunta identità⁷.

Note

¹ H.G. Meiner, *Begriffs geschieh te*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, a cura di J. Ritter, vol. I, Basel-Stuttgart, 1971, coli. 788-808.

² R. Eucken, *Geschichte der philosophischen Terminologie* (1879), Leipzig, 1964.

³ O. Brunner, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*, München-Wien, 1942², p. XI; trad. it. parziale, *Terra e potere. Strutture pre-statali e pre-moderne nella storia costituzionale dell'Austria medioevale*, Milano, 1983.

⁴ Cfr. al riguardo Werner Conze, *Zur Gründung des Arbeitskreises für moderne Sozialgeschichte*, in «Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik», 24 (1979), pp. 23-32. Conze preferiva l'espressione «storia strutturale» per evitare la limitazione alle «questioni sociali» suggerita dall'aggettivo «sociale». Otto Brunner riprese l'espressione «storia strutturale» per evitare l'identificazione con una «storia del popolo», troppo influenzata dal clima di quell'epoca, mentre già nel 1939 il suo orientamento teorico mirava alle strutture. Per il passaggio dal concetto di popolo a quello di struttura si confronti la seconda edizione di *Land und Herrschaft*, München-Wien, 1942, p. 194, con la quarta edizione, modificata, Wien-Wiesbaden, 1959, p. 164: un buon esempio del fatto che anche gli interessi conoscitivi politicamene condizionati possono portare a nuove prospettive teoriche e metodologiche, che sopravvivono alla situazione che le ha generate.

⁵ Cfr. al riguardo H. White, *Tropics of Discourse*, Baltimore-London, 1982².

⁶ Cfr. a questo riguardo D. Schwab, *Familie*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, a cura di O. Brunner et al., vol. II, Stuttgart, 1975, pp. 271-301; E. Kapl-Blume, *Liebe im Lexicon*, tesi M.A., Bielefeld, 1986.

⁷ Indicazioni bibliografiche relative al cosiddetto *linguistic turn*: E. Coseriu, *Synchronie, Diachronie und Geschichte*, München, 1974; trad. it. *Sincronia, diacronia e storia*, Torino, 1981; H.-G. Gadamer (a cura di), *Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie* (1955),

Opladen, 1971; R. Koselleck (a cura di), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, Stuttgart, 1978; J.G.A. Pocock, *Virtue, Commerce and History*, Cambridge, 1985; R. Reichardt, *Einleitung*, in *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, a cura di R. Reichardt e E. Schmitt, München, 1985, pp. 39-148; R. Robin, *Histoire et Linguistique*, Paris, 1973; I. Veit-Brause, *A Note on «Begriffsgeschichte»*, in «History and Theory», 20 (1981), pp. 61-67.

Capitolo secondo

La storia dei concetti e i concetti della storia

In Israele chi vuole parlare di storia concettuale (conceptual history o history of concepts) non può fare a meno di cominciare con un omaggio a Richard Koebner. Il suo saggio *Semantics and Historiography*, del 1953, ha ancora molta importanza. Nonostante tutte le sottigliezze linguistiche, grazie al grande patrimonio di esperienza di uno storico, il saggio mostra cosa sono in grado di fare le parole, come possono guidare i comportamenti e dare luogo ad azioni; ma esso mostra anche come le parole dipendano e siano condizionate dagli interessi di attori e partiti politici. Le parole e le azioni si influenzano e si sollecitano a vicenda. Nella sua grande opera postuma, *Imperialism. The Story and Significance of a Political Word*, pubblicata a cura di Dan Schmidt, Koebner ha dimostrato magistralmente quanto questa problematica sia feconda¹. Con un approccio pragmatico di tipo anglosassone, il libro dimostra, sia pure seguendo il filo rosso di una ritrasposizione storico-concettuale in contesti differenti, come nel corso di un secolo il concetto di imperialismo abbia profondamente cambiato i suoi significati circa una dozzina di volte, senza che le generazioni successive se ne siano accorte. In questo modo emerge quanto l'uso linguistico fosse dipendente dalla mutevolezza delle fazioni, delle situazioni conflittuali, degli interessi di classe e dei pregiudizi, dall'impegno nazionale o coloniale, dalle più diverse rappresentazioni dell'amico o del nemico. Lo storico che è capace di mostrare tutto ciò non solo istruisce i suoi lettori, ma contribuisce anche a fornire analisi lucide. E questo il messaggio trasmesso dall'opera semantica di Koebner, che pratica la storia concettuale in forma squisitamente pragmatica. La semantica rimane legata al suo impiego argomentativo (oggi si preferisce dire: discorsivo) e dunque al cosiddetto contesto è riservato un ampio spazio, poiché senza di esso non può essere individuato il significato di nessuna singola parola. Pertanto, Koebner può anche essere considerato uno dei precursori di Pocock e Skinner.

Ma la storia concettuale di Koebner presenta anche un altro aspetto, che risale al suo paese d'origine, la Germania. Come è noto, l'espressione storia concettuale va fatta risalire a Hegel o perlomeno al suo circolo, e Hegel ha seguito molto concretamente, passo per passo, i movimenti e le trasformazioni dello spirito occidentale: la «fatica del concetto», come una volta lo ha chiamato. In altri termini, la storia dei concetti non si limita a riflettere interessi materiali o politici, per quanto faccia anche questo. Piuttosto, la storia dei concetti dimostra che in essa sono contenute le prestazioni specificamente linguistiche che deve compiere chiunque cerchi di conoscere o di influenzare il proprio mondo. Perciò i concetti hanno anche una propria storia, immanente al linguaggio. E questa tradizione idealistica, hegeliana o comunque la si voglia chiamare, ha senza dubbio influenzato il metodo storico-filologico appreso da Koebner a Berlino, Breslavia e Ginevra.

Koebner era un medievista e come tale aveva sviluppato una particolare capacità di indagare il precedente impiego e significato delle parole. Infatti, quanto più le fonti sono esigue, tanto più le scarse testimonianze scritte in esse contenute devono essere spremute come limoni, per trarne indicazioni su un mondo scomparso. Così nel 1922 Koebner curò la pubblicazione di un importante volume dedicato agli inizi della comunità cittadina di Colonia². Qui egli si interrogava su quale significato primariamente politico avessero concetti centrali nelle fonti come *urbs*, *civitas*, *burgenses* o *cives* nel XII secolo e su come potessero essere cambiati (nello scontro dei cittadini con l'arcivescovo e i signori della città). Koebner praticava dunque, secondo una tendenza allora prevalente nell'ambito della medievistica, una storia sociale e costituzionale per il tramite della storia giuridica particolarmente ben documentata quanto alle fonti. Retrospectivamente, però, il lettore odierno rimane sorpreso del fatto che Koebner utilizzi come principale concetto-guida per l'ordinamento comunale repubblicano quello di comunità popolare, che in realtà non è un concetto delle fonti, ma un concetto moderno del XIX e del XX secolo, da lui proiettato nell'alto Medioevo³. A questo riguardo egli pensava in primo luogo alla componente giuridica che caratterizzava una comunità civica repubblicana con cittadini di uguali diritti. Possiamo essere certi del fatto che dodici anni dopo Koebner, quando fu costretto a emigrare in Palestina, non avrebbe più impiegato questo concetto di comunità popolare. Ma fu

proprio tale concetto che, caricato di presunte connotazioni razziali, fu utilizzato come parola d'ordine per escludere gli ebrei dalla comunità popolare. Se si vuole, Koebner fu una delle prime vittime di questo spostamento semantico che avrebbe aperto la strada alla morte di centinaia di migliaia di cittadini tedeschi e di milioni di esseri umani innocenti. Koebner dovette averlo intuito già nel 1934, quando emigrò da Breslavia a Gerusalemme.

Non si può mettere seriamente in discussione che sussista un rapporto tra i concetti (linguistici) e la storia (extralinguistica). Voglio provare a chiarire questo rapporto in due passaggi: in primo luogo, mi occuperò della storia dei concetti e, in secondo luogo, prenderò in considerazione i concetti della storia. Come è comprensibile, le due cose sono strettamente correlate e nelle prossime pagine formulerò alcune proposte per chiarire tale correlazione.

1. Storia dei concetti

Ogni vita umana è costituita da esperienze, siano esse sorprendenti e nuove o di natura ripetitiva. Per fare o raccogliere esperienze, e per integrarle nella propria vita, occorrono dei concetti e se ne ha bisogno per fissare le esperienze transeunti, per capire di cosa si trattava e per conservare nella nostra lingua il passato. I concetti sono dunque necessari per integrare le esperienze passate sia nel nostro patrimonio linguistico sia nel nostro comportamento. Solo quando questa integrazione è avvenuta si può comprendere cosa è accaduto e forse si sarà in grado di sostenere le sfide del passato. Allora si potrà anche acquisire la capacità di fronteggiare gli eventi futuri o le possibili sorprese - eventualmente, per impedirle. Successivamente si sarà anche in grado di riferire ciò che è avvenuto, o di raccontare la storia delle proprie esperienze. Per dirla con Kant, non c'è esperienza senza concetti e non c'è concetto senza esperienze. Si può intendere questa formula anche come un'affermazione antropologica. Essa riguarda tutte le persone e, nel suo carattere formale, anche tutte le culture, le lingue e le epoche - anche se ciò non dice nulla su quali esperienze sono state acquisite e su quali concetti sono stati sviluppati per rendere linguisticamente possibile (e quindi ricordare) il numero infinito di

esperienze passate, ma anche per sottoporre a riflessione le immaginabili esperienze future.

Il concepire qualcosa, l'afferrare qualcosa attesta in modo tutto speciale che l'uomo è un essere vivente capace di creare un linguaggio e di servirsene; ed egli se ne serve quando si muove, quando sente e ascolta qualcosa, quando ricorda o quando si aspetta qualcosa, cioè quando agisce e nello stesso tempo pensa. Il cambiamento inizia già nel medesimo istante in cui ci si volge da questa generale disposizione umana ai contenuti dei concetti, alle esperienze reali e concrete che vengono colte da concetti ai quali le esperienze vengono adattate linguisticamente. Ed è possibile che ci si trovi costretti a narrare storie, poiché qualcosa è cambiato. Ma il cambiamento può essere colto solo se le condizioni generali e strutturali di questo stesso cambiamento si ripetono. Solo sullo sfondo di Condizioni che si ripetono i mutamenti possono essere colti e registrati.

Per «invariante» si intende la struttura ripetitiva di ciò che Fernand Braudel ha chiamato *longue durée*. In riferimento alla sua temporalità la *longue durée* non va intesa come una successione costantemente lineare di eventi uguali, ma come una continua ripetizione di condizioni identiche per eventi diversi⁴. Gli eventi si distinguono sempre gli uni dagli altri, ma le loro condizioni e le loro strutture si ripetono in modo più o meno continuo. Questo vale tanto per la dimensione storico-concettuale della storia quanto per quella storico-fattuale: si può tematizzare la storia concettuale (o le storie concettuali) come mutamento dei concetti e contesti pragmatici solo se si sa che un mucchio di altre cose rimangono uguali e dunque sono ripetitive. Solo sullo sfondo di strutture semanticamente e pragmaticamente ripetitive si possono pensare, percepire e commisurare l'innovazione e il mutamento storico nella semantica e nella pragmatica. Così, ad esempio, è del tutto chiaro che nuovi concetti possono essere introdotti solo in base a determinati presupposti ermeneutici. Si può comunicare qualcosa come nuovo solo se si presuppone che l'ascoltatore o il lettore comprenda tutto o perlomeno quasi tutto. Anche chi si serve di vocaboli innovativi suppone che il resto venga compreso e, in questo senso, sia conosciuto in precedenza. Ciò significa che la struttura ripetitiva del linguaggio e della comprensione è il presupposto affinché il nuovo possa essere affermato. Questo è fondamentale, proprio perché la struttura ripetitiva

dei pre-significati che già si conoscono e si assumono, per così dire, in modo irriflesso non è affatto evidente.

Se, su questo sfondo ripetitivo, ci si interroga su determinati cambiamenti, occorre ricordarsi anche che nella storia qualcosa muta rapidamente e qualcos'altro lentamente. Ci sono diverse velocità di trasformazione. Ci sono accelerazioni e rallentamenti nei diversi ritmi, che entrano in contrasto e possono creare frizioni o vere e proprie fratture tra i due livelli temporali degli eventi unici, da un lato, e delle strutture ripetitive, dall'altro. Così possono verificarsi frizioni nell'uso del linguaggio, nelle frasi, nei testi, nei discorsi e nei loro significati. Una parola può improvvisamente acquistare alcuni significati nuovi, ma le altre no. Una parte dei significati si sposta più rapidamente di altre e forse trascina con sé altri spostamenti. Se si è ben compresa sul piano teorico questa possibilità, si può procedere in modo analiticamente preciso e chiedersi quali significati continuino a sussistere e quali no. Ecco un esempio: chi studia il secondo dopoguerra e si interroga sulle continuità o discontinuità storico-linguistiche e storico-concettuali caratteristiche di questo periodo, in una rassegna delle riviste che allora vennero fondate, come la «Wandlung» o la «Neue Sammlung», dovrà fare attenzione a quali residui stilistici e semantici del periodo nazista erano ancora presenti, e chiedersi qual era il rapporto - forse molto teso - fra queste infiltrazioni e la riconversione in senso liberale, per il resto accurata, del registro linguistico e dello strumentario concettuale. Annunciare il nuovo con formule vecchie: è una sfida che si ripete di continuo nella storia.

Consentitemi ora di estendere la nostra problematica: dalle strutture temporali della storia (tanto della storia concettuale quanto della storia fattuale) al rapporto dei concetti con gli stati di fatto che essi colgono. Detto altrimenti: come si configura il rapporto temporale tra i concetti e gli stati di fatto? Senza dubbio qui sta la chiave per la storia dei concetti. Infatti, ciò che può e deve essere compreso sta al di fuori dei concetti. Ogni semantica rimanda oltre sé stessa, anche se nessun ambito oggettuale può essere esperito e colto senza le prestazioni semantiche del linguaggio. Tutte le teorie oggi di moda, che riducono la realtà a linguaggio e nient'altro, dimenticano che il linguaggio è e rimane ambivalente: da un lato esso registra, ricettivamente, ciò che avviene fuori di esso, stabilisce ciò che gli si impone senza avere a sua

volta un carattere linguistico, cioè il mondo, così come si presenta a livello prelinguistico e non-linguistico. D'altra parte, il linguaggio modifica, attivamente, tutti gli stati e i dati di fatto extralinguistici. Ciò che deve essere esperito, conosciuto e compreso extralinguisticamente va portato al suo concetto. Come si diceva all'inizio, senza concetti niente esperienza e senza esperienza niente concetti.

Il linguaggio è tanto ricettivo quanto produttivo: esso registra ed è nello stesso tempo un fattore della percezione, della conoscenza e del sapere. Nessuna realtà si lascia ridurre alla sua interpretazione e configurazione linguistica, ma senza queste prestazioni linguistiche non c'è, almeno per noi, realtà. In questa differenziazione è però insita la necessità di leggere ogni concetto da due lati. Ogni parola può avere una pluralità di significati che vanno commisurati alla mutevole realtà, ed è questa la ragion d'essere della semantica come metodo scientifico. E, dal momento che uno stato di fatto non può essere riportato una volta per tutte a un solo concetto, richiama una pluralità di designazioni che corrispondono al suo mutamento. Ecco la ragion d'essere dell'onomasiologia come metodo scientifico. Entrambi questi approcci metodologici, quello semantico e quello onomasiologico, sono dunque necessari per poter analizzare e descrivere il mutamento storico tanto dei concetti quanto della realtà che deve essere colta dai concetti.

Come ha mostrato Heiner Schultz, da un punto di vista puramente logico ci sono solo quattro possibilità in base alle quali può essere configurato il reciproco mutamento di concetto e stato di fatto⁵.

Primo: il significato di una parola e lo stato di fatto da essa colto restano uguali, sincronicamente e diacronicamente.

Secondo: il significato di una parola resta uguale, ma lo stato di fatto cambia. Esso sfugge al significato corrente. La realtà che muta deve dunque essere colta e afferrata in modo nuovo sul piano linguistico.

Terzo: il significato di una parola muta, ma la realtà da essa precedentemente colta rimane la stessa. Perciò, la semantica che muta deve trovare nuove forme espressive per rendere conto della realtà.

Quarto: gli stati di fatto e i significati delle parole si sviluppano in modo del tutto indipendente gli uni dagli altri, sicché la loro precedente corrispondenza non si verifica più. Solo con il metodo della storia concettuale è possibile stabilire quale realtà era stata allora espressa (e come) da quale concetto.

Da un punto di vista puramente logico non ci sono altre alternative a queste quattro possibilità di scrivere una storia concettuale. Tuttavia, sul piano empirico ci sono innumerevoli varianti di forme intermedie, come del resto avviene normalmente nella storia. Per chiarirlo, posso fare qualche esempio.

Primo. È estremamente raro che i significati delle parole e gli stati di fatto corrispondano in modo durevole gli uni agli altri e, più ancora, che essi mutino in modo uniforme e parallelo. Certo, c'è un grande gruppo di significati di parole e di corrispondenti stati di fatto che sono rimasti identici nel corso dei secoli. Ciò valse a lungo per i concetti con i quali venivano colti i fenomeni naturali e per quelli legati alla vita del contadino e dell'artigiano, cioè per quegli ambiti che si realizzavano nella ripetizione costante. Anche questi, però, mutano e si logorano quando si verificano delle fratture economiche, sociali, politiche o mentali.

Secondo. Un esempio stimolante del caso di concetti che rimangono gli stessi mentre la realtà è mutata rapidamente lo abbiamo avuto assai di recente. Per il marxismo sovietico il capitalismo altamente sviluppato era l'ultima epoca prima dello sconvolgimento rivoluzionario definitivo, che avrebbe donato libertà e autodeterminazione all'umanità intera. Nel frattempo, però, sorsero il fascismo e il nazionalsocialismo: un fatto, questo, imprevedibile fino alla Prima guerra mondiale. In modo coerente dal punto di vista concettuale, ma oggettivamente scorretto, i marxisti ridefinirono il fascismo e il nazionalsocialismo come stadio supremo del capitalismo, per non essere costretti ad abbandonare le teorie salvifiche rivoluzionarie. Infine, dopo il 1945 gli Stati Uniti e soprattutto la Repubblica federale tedesca furono considerati puramente e semplicemente come paesi del capitalismo monopolistico, aggressivi, militaristici, cioè fascisti, per poter tener fermo alle vecchie categorie interpretative, cioè ai concetti di una filosofia della storia utopistica. Tuttavia, la realtà finì per imporsi e per smentire interpretazioni tanto contorte, sicché l'intero edificio concettuale tramandato e dogmatizzato crollò da un giorno all'altro.

Terzo. Il mutamento opposto può essere ravvisato nella storia del concetto di *rivoluzione*. Il concetto muta, ma le successioni di eventi da esso diagnosticate si ripetono in modo analogo. Fino al Settecento il concetto di rivoluzione indicò uno sconvolgimento che si ripete

regolarmente nel corso della storia politica, ossia un mutamento dell'ordine politico legato alle vecchie manifestazioni della guerra civile: insurrezione, rivolta, tradimento, violenza e assassinio. Tale sconvolgimento - sempre nella vecchia accezione del concetto di rivoluzione - non conduce al di là delle possibilità umane di una democrazia, di un'aristocrazia o di una monarchia e delle loro varianti deteriori. Perciò il termine *rivoluzione* indicava il ritorno a lungo andare dell'uguale, che passava inevitabilmente attraverso sanguinose guerre civili. Nel Settecento, tuttavia, questo concetto acquista una dimensione del tutto nuova. A partire dall'Illuminismo e con la Rivoluzione francese esso si riferisce a un processo unico e irripetibile che, facendo sempre meno ricorso alla violenza, porta a un futuro in tutto e per tutto nuovo di autorganizzazione pacifica dei popoli. Il fatto che le rivoluzioni (che in questo modo venivano interpretate in senso progressivo) dovessero necessariamente portare a sanguinose guerre civili, come si era ritenuto in precedenza, fu taciuto, cancellato o rimosso. Nacque così un concetto di rivoluzione reinterpretato in senso utopico, che espungeva le modalità brutali e violente di attuazione della guerra civile, ripetutesi dall'antichità, e lo faceva tanto più decisamente in quanto le escludeva dal punto di vista concettuale, non le accettava teoricamente. Perciò, la realtà della guerra civile continuò a manifestarsi alle spalle del concetto di rivoluzione. Così, a partire dal Settecento questo concetto mutò, mentre la realtà da esso designata rimase la stessa: assassinio, violenza e guerra si ripeterono a dispetto di tutti i programmi utopistici.

Quarto. Un caso particolarmente interessante di sviluppo divergente della storia delle parole e della storia dei fatti è costituito dal campo di tensione tra il concetto e la realtà di fatto dello *Stato*. Mi riferisco alla storia concettuale tedesca, che riprende con un ritardo di circa cent'anni la storia concettuale e fattuale francese, per staccarsi alla fine da essa.

Nella tradizione latina, e più generalmente europea, fino al Settecento il termine *status* indicò il «rango», nel senso di *rank*, *honour*, *office*, *order* o, come nel francese *état*, l'uno o l'altro dei tre ceti. Lo *status*, in tedesco e olandese chiamato anche *Staat*, era dunque un concetto riferito a una società giuridicamente eterogenea, in sé plurale, socialmente e politicamente disuguale. *Status* nel senso di «ceto» significava dunque un gruppo legalmente includibile o

escludibile, che presupponeva altri gruppi (a loro volta includibili o escludibili) all'interno della società. L'unico elemento in comune di questi ceti consisteva nel fatto che tutti erano ugualmente sottomessi al principe sovrano, che cercava di unire nelle sue mani tutti i diritti di dominio.

Quanto più il principe era in grado di affermare i suoi diritti, cioè di trasformare in senso istituzionale l'esercito, il sistema fiscale, la giurisdizione, eventualmente anche la Chiesa, tanto più veniva configurandosi lo Stato amministrativo moderno. Nacque così quello Stato amministrativo che fondeva, livellava o cancellava le differenze di ceto sicché, con il progressivo affermarsi dell'uguaglianza giuridica, prese forma la moderna società di classe dell'Ottocento.

Vi prego di scusare una sintesi così sommaria dello sviluppo dello Stato territoriale tedesco, ma questo modello deve essere considerato come estrema semplificazione di una storia molto complessa, poiché ciò che conta è ricavarne la storia del concetto di *status*. Vale a dire che in realtà la storia della formazione statale non si svolge affatto in modo conforme, o anche soltanto parallelo, alla storia concettuale che ad essa si riferisce. Al riguardo occorrono alcune precisazioni:

1. Dal Seicento all'Ottocento il termine *Staat* («Stato») coincise con *Stand* («ceto»): il ceto del principe era il suo Stato. Successivamente nel linguaggio della teoria giuridica, erede del giusnaturalismo, avvenne in pochi decenni un completo cambiamento. Il ceto divenne un fattore di disturbo della formazione statale: i concetti di *Stato* e *ceto*, prima equivalenti, assunsero due significati contrapposti, analogamente a quanto nello stesso periodo avvenne per i concetti di *rivoluzione* e *guerra civile*.

2. Il termine *Status*, fino ad allora un concetto che faceva riferimento a una società plurale, si trasformò in un concetto fondamentale, che (inteso come «Stato») avanzò una pretesa di esclusività per una determinata combinazione di significati. Al posto dei principi divenne «sovrano» lo Stato medesimo; al posto del «sovrano dello Stato» subentrò lo «Stato sovrano»; lo Stato riunì in sé tutti i diritti di sovranità, che comprendevano la legiferazione, le finanze, le tasse, la scuola, la chiesa, l'esercito; esso includeva come cittadini tutti i precedenti sudditi divisi in ceti; e tutto questo in un territorio rigorosamente delimitato verso l'esterno. Pertanto il termine *Stato* diventa uno dei molti singolari

collettivi moderni, che riuniscono in modo astratto molti significati diversi.

3. Da allora questo Stato unitario così organizzato esclude tutti gli altri significati prima in uso del termine *Stato*, a differenza dai vicini Stati occidentali, dove ancora oggi è possibile parlare di *state of affairs*, *état des choses* o *stato delle cose*, espressioni del linguaggio ordinario ormai rimosse dal tedesco. Ma non appena il termine *Stato* divenne un concetto fondamentale, carico di una pretesa antipluralistica di esclusività, questo concetto divenne anche controverso.

Abbiamo qui a che fare con un aspetto che connota in generale la categoria dei concetti storici fondamentali. Lo *Stato* come singolare collettivo altamente complesso condivide infatti questa caratteristica con una dozzina di concetti fondamentali analoghi formatisi attorno al 1800.

Quello di *Stato* divenne un concetto privo di equivalenti, senza il quale la realtà politica e sociale non poteva più essere percepita e interpretata. E proprio per questo esso si fece sempre più controverso: infatti, tutti i partiti nati dai precedenti ceti volevano creare il proprio Stato, attuare il proprio programma. Tornò quindi a diffondersi il concetto plurale di Stato, senza perciò rinunciare alla pretesa di esclusività istituzionale nel frattempo acquisita. Esso diventa Stato monarchico, Stato sociale, Stato cristiano, Stato di diritto, Stato nazionale, welfare State, Stato popolare, Stato federale e via dicendo. Le combinazioni di parole storicamente molteplici ed empiricamente controverse si nutrono tutte della costante semantica dello Stato «in generale».

Ora, si può discutere se questa storia concettuale specificamente tedesca sia stata soltanto una reazione alla realtà precedente oppure il nuovo concetto dello Stato - questo prodotto della filosofia idealistica della storia - abbia impresso il suo sigillo alla realtà. Certamente si può dire che questo nuovo ed esteso concetto di Stato non coglie a sufficienza la variabilità della storia degli eventi. Nella società amministrata burocraticamente si possono identificare invece strutture ripetitive che a ragione possono essere sussunte solo sotto il costante concetto fondamentale di *Stato*.

Stabiliamo ora un primo risultato. Il significato e l'uso delle parole non sono mai in una corrispondenza simmetrica con la cosiddetta realtà.

I concetti e le realtà hanno ciascuno la propria storia. Queste storie, pur rinviando l'una all'altra, cambiano in modi diversi. Soprattutto, i concetti e la realtà cambiano a velocità diverse, sicché a volte i concetti precedono la realtà e altre volte la realtà precede i concetti. Lo possiamo chiarire tornando al nostro esempio. Tutti i concetti, come è già risultato chiaro riguardo al concetto di Stato, hanno gradi diversi di profondità diacronica. Nel Settecento il termine *status*, inteso come ceto, aveva uno spessore semantico vecchio di secoli. La pluralità di diritti, onori, privilegi, libertà, oneri o doveri di ceto colta da questo concetto derivava dal cosiddetto alto e tardo Medioevo. Dunque, il concetto trascinava con sé un ricco patrimonio di esperienza accumulatosi nel corso del tempo, anche se gli stati di fatto da esso colti venivano sempre più criticati. Si tratta comunque, in primo luogo, di un *concetto di registrazione dell'esperienza*, un tipo di concetto che dominò nel linguaggio politico, sociale e giuridico dall'alto Medioevo fino all'Illuminismo.

Nel Settecento si accumulano nuovi concetti che aiutano a trasformare la vecchia realtà in una realtà nuova. Si tratta sempre dei singolari collettivi precedentemente descritti. Le libertà diventano *la libertà*; il vecchio impero diventa «la repubblica federale» (*république fédérale*) - questo l'innovativo concetto impiegato da Montesquieu e da Johannes Müller; i progressi diventarono «il progresso»; le storie «la storia». Tutti questi e altri analoghi concetti fondamentali sono accomunati non solo dal non fare più riferimento, in termini temporali, soltanto a esperienze da essi riflesse, ma anche dall'intendere un mutamento costituzionale tanto da un punto di vista sociale e politico quanto sotto un profilo religioso. Anche il nostro concetto di *Stato* partecipa di questa apertura al futuro. Esso diventa un *concetto fondativo dell'esperienza*. Lo Stato puro e semplice, lo Stato in generale, che diventò una parola di moda all'epoca della Rivoluzione francese e fu oggetto di riflessione teorica da parte dei filosofi idealisti, assunse le pretese normative di un programma etico e giuridico che avrebbe dovuto essere realizzato in futuro. Il vero Stato era lo Stato del futuro.

Infine si profila una terza variante. Dopo avere a lungo registrato esperienze antecedenti mantenendole presenti e dovendo dischiudersi un nuovo futuro, il nostro concetto finì per staccarsi del tutto dal

contesto delle esperienze presenti: esso divenne un puro *concetto di aspettativa*, arricchito di significati utopici. In Fichte il vero Stato è lo Stato che educa all'autonomia i suoi cittadini, nel senso che quando essi finalmente prenderanno nelle loro mani l'intera amministrazione, renderanno superfluo qualsiasi Stato e, con esso, qualsiasi violenza e qualsiasi costrizione. Il fine di questo Stato è preparare la propria estinzione. Qui viene anticipato quello che in seguito, con Marx e Engels, diventerà il dogma del «superamento dello Stato».

Avremmo così un secondo risultato delle nostre analisi: tutti i concetti fondamentali non sono solo insostituibili e quindi controversi, ma hanno anche una struttura temporale interna. Ogni concetto fondamentale contiene elementi di significati passati collocati a diversi gradi di profondità, come pure aspettative rivolte al futuro di peso diverso. In questo modo tali concetti generano, per così dire in modo immanente al linguaggio, a prescindere dal loro contenuto di realtà, potenziali di movimento e trasformazione temporale. Rappresentativi di questi concetti gravidi di innovazione sono i concetti con un suffisso in *-ismo*. La lista di questi «ismi» è lunga. Essa comincia all'inizio del Settecento con il patriottismo, che esprime l'idea di un amore di patria di ispirazione cosmopolitica, che si spinge al di là di tutte le monarchie e porta poi - attraverso il repubblicanesimo, il democraticismo, il liberalismo - al socialismo e al comunismo, ma anche al nazionalismo, al fascismo e al nazionalsocialismo. Anche il sionismo appartiene (e non solo linguisticamente) a questa serie.

Tutti questi concetti riferiti a movimenti e ad azioni avevano in comune il fatto che all'epoca della loro formulazione non possedevano alcun contenuto di esperienza, a prescindere dalla disposizione mentale di chi li impiegava. Solo nel corso delle lotte politiche i diversi programmi poterono essere realizzati con diverso successo. In questa serie c'è soltanto un concetto che finora non è stato realizzato da chi lo ha formulato e utilizzato: il comunismo. Finora è rimasto soltanto un puro concetto di aspettativa.

In base a tutto ciò, si può stabilire una regola semantica per i nostri concetti di movimento della modernità: quanto più ridotti sono i contenuti di esperienza, tanto maggiori sono le aspettative. Questa regola semantica di compensazione ha impregnato l'intero nostro vocabolario dai tempi della Rivoluzione francese, e lo ha fatto a livello

internazionale. Se si guarda al passato, tale regola contiene eredità teologiche, vive della nota ripetibilità di profezie non avverate, che quanto meno si avverano tanto più si rafforzano. Applicata al futuro, la nostra regola di compensazione contiene un potenziale di eccedenza utopica che può stimolare e in effetti ha anche stimolato sempre nuove azioni.

Ora, occorre guardarsi dal ricondurre la storia effettiva soltanto all'influenza di questi concetti fondamentali. Occorre inoltre tenere presente la pluralità dei concetti effettivamente impiegati e dei linguaggi effettivamente parlati dai diversi ceti, gruppi, partiti o classi. I ceti subalterni colpiti dall'obbligo fiscale, scolastico o militare tendevano a vedere nello Stato, più che uno Stato futuro, un despota o un padre-padrone presente. Naturalmente esso poteva anche esserlo, benché a segni invertiti, tanto dalla prospettiva del funzionario istruito nell'Ottocento, quanto da quella del partito come avanguardia del proletariato nel Novecento: un tutore che si intromette ovunque e che pretende di regolare tutto. Così i singoli gruppi di parlanti fanno riferimento, sul piano del linguaggio ordinario, a diverse fasce di significati di un concetto fondamentale, senza per questo poter fare a meno del concetto fondamentale stesso, che come tale rimane insostituibile. Solo quando una parola non riesce più a unificare adeguatamente le esperienze a cui si riferisce e a riportarle a un concetto comune, assieme alle aspettative a esse collegate, perde la capacità di rappresentare un concetto fondamentale. Allora esce poco a poco dalla circolazione. Si ricordi che «nobiltà» viene sostituito da «élite», «contadino» da «agricoltore», «operaio» da «lavoratore», «Stato» da «società». E evidente che in questo modo i problemi posti dai concetti non vengono risolti ma soltanto riformulati e ridefiniti. Ed è altrettanto evidente che dietro queste riformulazioni o costruzioni concettuali si celano problemi di natura extralinguistica. E proprio questa differenza tra concetto e stato di fatto che sollecita di continuo il cambiamento storico e ne esige il controllo.

Avremmo così ottenuto un risultato del nostro primo passaggio. Sul piano linguistico si dice sempre di più o di meno di ciò che era ed è contenuto nella storia reale. E nella storia c'è sempre di più o di meno di quanto possa essere detto linguisticamente. Così la storia concettuale dà luogo inevitabilmente alla questione dei concetti della storia.

2. Concetti della storia

La nostra tesi è dunque che tra gli stati di fatto storici e la loro annotazione linguistica sussiste una tensione che si manifesta di continuo e che comporta inevitabilmente la necessità di riscrivere una storia a suo tempo già scritta e stabilita.

Perciò, la questione dei concetti-guida che costituiscono una storia come tale si ripropone di continuo e trova di continuo nuove risposte nel corso della storia. Questa osservazione non ci spinge nella trappola della relatività illimitata, ma richiama soltanto l'attenzione sul fatto che, con le esperienze che cambiano storicamente, vengono prodotti sempre nuovi approcci che costringono retroattivamente a riscrivere le vecchie storie⁶. Questa riscrittura non avviene in modo arbitrario, ma all'interno della scienza, sotto il diritto di veto delle fonti. Le fonti non ci indicano mai quello che dobbiamo dire, ma ci impediscono di azzardare affermazioni non consentite, anzi puramente e semplicemente escluse come errate in base alle fonti disponibili.

Prima di entrare nel merito di alcuni concetti di possibili storie, occorre fare un'osservazione di carattere metodologico. Come è noto, ci sono numerosi e controversi criteri per stabilire che cosa renda tale una storia. Per gli approcci cosiddetti materialistici il linguaggio perde ogni significato proprio: esso viene degradato a puro strumento di interessi preesistenti, ad esempio di natura economica, e diventa un epifenomeno di forze non linguistiche. «L'essere determina la coscienza». Questo approccio può essere senz'altro legittimo, dal momento che un'analisi in termini di sociologia della conoscenza ci può dire più di quanto non emerga dal testo stesso.

All'estremo opposto dello spettro delle interpretazioni si può situare un approccio per così dire idealistico, che legge tutti i testi, siano essi documenti o interpretazioni, ugualmente come forma di espressione dello spirito umano. Anche questo approccio è legittimo, poiché (con Hayden White⁷) fa sì che l'intera storia possa manifestarsi nelle sue interpretazioni storiografiche. In questo caso qualsiasi storiografia partecipa del sistema di comunicazione culturale come un genere letterario tra gli altri e dunque il linguaggio non è più uno strumento, ma il solo fattore attivo che giudica della realtà di una storia. Perciò la storia si manifesta senza residui nella sua configurazione linguistica.

Io sono incline a confermare le due posizioni estreme qui sommariamente richiamate come principi euristici della conoscenza. Una storiografia socioeconomica e una storiografia critico-letteraria non si escludono affatto. Al contrario, possono stimolarsi reciprocamente. Alla nostra domanda di partenza sul continuo riemergere della differenza tra la realtà storica e la sua configurazione linguistica non si può però dare risposta né in termini materialistici né in chiave idealistica. Se si vuole impiegare questa coppia di opposti, il linguaggio è l'una e l'altra cosa assieme.

La questione di cosa sia propriamente la storia deve allora essere formulata diversamente. L'interrogativo se una storia sia determinata in primo luogo nella sua dimensione economica, politica, religiosa, mentale, sociale o di altro tipo può trovare una risposta del tutto diversa a seconda delle preferenze e delle esperienze dell'autore. Qui non può esserci alcuna decisione preventiva che escluda gli altri modelli esplicativi. E però certo che già l'individuazione metodologica dei fattori cui attribuire l'importanza principale comporta una decisione linguistica.

Quali fattori o condizioni (quelli linguistici o quelli non linguistici) vadano tenuti in maggiore considerazione rimane una scelta che deve essere articolata linguisticamente. La questione euristica se una storia possa essere compresa meglio a partire dagli interessi economici o a partire dai comportamenti mentali, eventualmente fissati nella dimensione linguistica, è una questione da chiarire anzitutto a livello teorico, ossia nel medium linguistico. Le soluzioni intermedie o i tentativi di dare risposte combinate, verso cui si orientano assai volentieri gli storici, sono sempre possibili. Tuttavia, sul piano gnoseologico non si può fare a meno di prendere una posizione, inevitabilmente linguistica, in merito all'alternativa tra il considerare la storia come determinata da fattori linguistici o extralinguistici.

La priorità linguistica nello stabilire che cosa sia una storia è dunque il risultato della riflessione metodologica. In questo modo non si prende alcuna decisione *a priori* sui suoi contenuti. La determinazione dei contenuti per lo svolgimento della ricerca può concentrarsi su fattori non linguistici: gli impulsi e i desideri umani, i bisogni e la scarsità delle risorse che soddisfano questi bisogni, gli interessi economici o le ambizioni di potere politico, i comportamenti abituali e non sottoposti a

riflessione razionale, i contesti d'azione geografici che precedono qualsiasi interpretazione linguistica, come l'aria, la terra o il mare, i fiumi, i deserti o le montagne, la neve, il gelo, le tempeste, le inondazioni, le catastrofi naturali, le siccità e altre limitazioni dell'esistenza umana come ad esempio le epidemie, che possono comportare una morte prematura.

Ma un metodo di ricerca può anche centrare la sua attenzione su condizioni d'azione e prestazioni puramente linguistiche, come ad esempio le dispute giuridiche, che possono, sì, portare a guerre, ma prima si svolgono sul piano linguistico. Tali prestazioni includono i documenti e le raccolte di leggi o i testi teologici indispensabili per una storia della religione o della Chiesa, sebbene non spetti necessariamente loro l'ultima parola. Allo stesso modo, per conoscere e rappresentare i cambiamenti più rapidi o più lenti, una storia politica e costituzionale non potrà fare a meno di servirsi delle espressioni linguistiche dei soggetti coinvolti e dei loro testi normativi.

Tucidide, il caposcuola della nostra storiografia politica e antropologica, ha fatto dell'alternativa tra una storia condizionata da fattori linguistici e una storia condizionata da fattori extralinguistici lo schema di base della sua rappresentazione: nei capitoli della sua opera in cui descrive gli eventi storici, egli narra gli assassinii e le crudeltà, le malattie e le riduzioni in schiavitù che avvengono nelle guerre (civili e no) che colpiscono gli uomini. Ma è nei suoi discorsi e nei suoi dialoghi che si può leggere ciò che gli uomini hanno pensato a questo riguardo, e il modo in cui hanno manifestato le loro infelici esperienze o le loro speranze continuamente riaccese. E qui che si può capire ciò che è avvenuto, ciò che potrebbe essere avvenuto o ciò che in futuro potrebbe avvenire. Ciò che oggi viene spesso sussunto sotto l'opposizione fra teoria e prassi è stato ben più chiaramente, direttamente e concretamente ridotto all'alternativa: qui riflessione e messaggio di tipo linguistico o dialogico, là azioni o omissioni, atti compiuti e atti subiti. Questa differenziazione fino a oggi insuperata tra linguaggio ed evento, tra il parlare e le conseguenze degli avvenimenti, mi porta alla conclusione delle mie riflessioni.

Interrogiamoci ora sulle decisioni linguistiche preliminari e domandiamoci quali siano le premesse concettuali sulla cui base vengono studiate, comprese e descritte le storie. Per prevenire qualsiasi

ideologizzazione a buon mercato sottolinea con forza che questo non comporta in alcun modo una decisione preventiva a favore di una storia determinata soltanto da fattori linguistici o di una storia determinata soltanto da fattori extralinguistici.

Si consideri anzitutto un aspetto che non trova corrispondenza nelle lingue occidentali derivate dal latino, ossia la distinzione tra narrazione storica (*Historie, histoire, history*) e storia (*Geschichte, the real events*). Semplificando, si tratta del chiaro contrasto tra le *res gestae*, i *pragmata*, le azioni e gli eventi, da un lato, e i resoconti, i racconti storici, le storie (*Historien*), dall'altro. Questa opposizione, impiegata anche da me, è ovvia fino al Settecento, ma non è più tale.

Se facciamo riferimento all'area linguistica tedesca scopriamo nel tardo Settecento una svolta sorprendente, che conduce a un concetto del tutto nuovo di storia. In primo luogo, «la storia» (*die Geschichte*) viene condensata in un singolare collettivo che riporta a un concetto comune tutte le singole storie passate e tutte quelle possibili in futuro. Prima «la storia» era un concetto plurale, che indicava la somma delle singole storie. Queste singole storie avevano ciascuna il proprio soggetto dell'azione - un principe, un Paese o altro - e questi soggetti dell'azione erano l'oggetto di un racconto o di una rappresentazione - cioè dello storico, che componeva le sue narrazioni (*Historien*) di determinate storie (*Geschichten*).

Il nuovo singolare collettivo che ha lentamente preso forma diventa invece il proprio soggetto. La storia inizia, in certo modo come Dio, ad agire da sé ed esercita la sua azione attraverso i singoli agenti. In questo modo il nuovo concetto acquista un altro status, ossia uno status teorico, che il vecchio plurale «le storie» non ha mai raggiunto prima. Il nuovo concetto, una volta che aveva preso piede, venne così definito da Heinrich Köster, filosofo di Giessen: si intende per *Geschichte* la *teoria della storia* o la *filosofia della storia* o, ancora, la *logica della storia*⁸. La storia diventa un metaconcetto. In altri termini, il concetto non tematizza soltanto gli eventi empiricamente accaduti, ma in primo luogo le condizioni delle storie possibili. Pertanto la storia diventa il soggetto di sé stessa.

In secondo luogo, però, proprio questa storia diventa nello stesso tempo il proprio oggetto. Infatti, il concetto tradizionale di una *Historie* viene per così dire assorbito dal nuovo singolare collettivo. A partire

all'incirca dal 1780 *Geschichte* diventò l'equivalente di *Historie*. La storia degli eventi (*Geschichte*), e la modalità del loro studio e della loro narrazione furono dunque ricondotte a un concetto comune. Le condizioni dell'agire e le condizioni della sua conoscenza o, detto altrimenti, i presupposti prelinguistici e linguistici di qualsiasi tipo di storia furono compresi in un medesimo concetto. Se si vuole, si trattò di una svolta trascendentale anticipata sul piano della storia del linguaggio: le condizioni della realtà sono quelle della sua conoscenza.

Dobbiamo a Wilhelm von Humboldt le riflessioni più acute su questa convergenza. Con le sue parole: «tutto ciò che incide sulla storia mondiale si muove anche all'interno dell'uomo». «Lo storico degno di questo nome deve rappresentare ogni avvenimento come parte di un tutto o, ciò che è lo stesso, mostrare in ciascun avvenimento la forma della storia»⁹.

Viene spontaneo ipotizzare in questa teoria della convergenza un circolo vizioso estetico. Allora ogni storico può ritrovare oggettivamente nella sua storia ciò che soggettivamente vi immette. Di conseguenza le ideologie possono confluire senza freni in una rappresentazione storica, dal momento che nel proprio particolare e specialistico ambito di ricerca si riconosce in modo incontrollato la cosiddetta totalità, presupposta teoricamente.

Vi risparmio gli esempi di un simile cortocircuito ideologico nella storiografia. Essi si trovano tanto nel livello cosiddetto prescientifico quanto in quello cosiddetto scientifico della corporazione storica. Chi introduce nella sua ricerca interessi-guida deve tenere presente che essi agiscono anche da impedimento della conoscenza. Ricordo soltanto la storiografia tedesca ottocentesca, così educata a un atteggiamento storico-critico, che retrodatò di un millennio la storia del popolo tedesco nato solo nell'Ottocento. La scienza non tutela dall'errore.

La scienza può tuttavia adottare criteri metodologici cautelativi volti a impedire giudizi frettolosi. Uno di questi criteri è la differenziazione, presupposta dalla storia dei concetti, tra linguaggio e storia, che non possono mai coincidere tra loro. La storia è sempre qualcosa di più o di meno di ciò che viene detto su di essa - e il linguaggio fa sempre qualcosa di più o di meno di ciò che è contenuto nella storia reale.

Note

1 R. Koebner, *Semantics and Historiography*, in «The Cambridge Journal», 7 (1953), pp. 131-144 e Id., *Imperialism. The Story and Significance of a Political Word 1840-1960*, a cura di H. Dan Schmidt, Cambridge, 1964.

2 R. Koebner (a cura di), *Die Anfänge des Gemeinwesens der Stadt Köln. Zur Entstehung und ältesten Geschichte des deutschen Städtewesens*, Bonn, 1922.

3 Cfr. al riguardo la recensione di A. Koselleck, in «Historische Vierteljahresschrift», 22 (1922/23), pp. 349-354.

4 Cfr. R. Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt a.M., 2000, pp. 12 ss.

5 Cfr. H. Schultz, *Begriffsgeschichte und Argumentationsgeschichte*, in *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, a cura di R. Koselleck, Stuttgart, 1979, pp. 43-74.

6 Cfr. *il mio saggio* Erfahrungswandel und Methodenwechsel, in *Zeitschichten*, cit., pp. 21-11.

7 Cfr. H. White, *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, Frankfurt a.M., 1991.

8 Cfr. H.M.G. Köster, *Historie*, in *Deutsche Encyclopädie, oder Allgemeines Keal-Wörterbuch aller Künste und Wissenschaften*, 23 voll., Frankfurt a.M., 1778-1804, vol. XII (1787), p. 60.

9 W. von Humboldt, *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers - (1821)*, in Id., *Schriften zur Anthropologie und Geschichte*, Darmstadt 1980³, pp. 585-606, qui p. 590.

Capitolo terzo

Progresso e decadenza

Un giorno di fine Ottocento a Frenke, un piccolo villaggio sul Weser, il penultimo figlio di una famiglia di artigiani venne cresimato. Di ritorno a casa ricevette un sonoro ceffone, per l'ultima volta, dopodiché poté sedersi a tavola mentre prima, come tutti i bambini, mangiava in piedi. Questa era l'usanza. E a questo punto che comincia la storia che sto per raccontare. Il protagonista è l'ultimo figlio, il più giovane della famiglia, ed è stato lui in persona a raccontarmela¹. Pur se non ancora cresimato, gli fu permesso di sedere al tavolo dei grandi, come il fratello cresimato, senza ceffone. Quando la madre chiese, sorpresa, cosa significasse ciò, il padre rispose: «E il progresso».

Il giovane andò inutilmente in giro per il villaggio a chiedere cosa fosse il progresso. All'epoca il villaggio era formato solo da cinque fattorie, due case coloniche, sette botteghe di artigiani e sette case di contadini. Nessuno degli abitanti sapeva dare una risposta. Eppure questa parola circolava, sia in forma scritta sia in forma orale in città, dove stava diventando una parola alla moda che indicava il nuovo stato di cose. Una vecchia usanza veniva infranta. Non sappiamo come la madre abbia chiamato quel cambiamento; se, cosa peraltro improbabile, avesse padroneggiato il linguaggio colto e nostalgico, avrebbe forse utilizzato i concetti di declino e decadenza per indicare, con termini diversi, il medesimo stato di cose.

Ora, questa storia è sintomatica del processo di lungo periodo nel corso del quale la vecchia Europa si è trasformata, e ancora si sta trasformando, nel mondo delle società industriali moderne. Intendiamo anzitutto interrogarci sull'impiego della parola, ossia su che cosa viene realizzato dall'uso della parola.

Chiaramente, l'affermazione «È il progresso» implica l'irruzione improvvisa della prospettiva temporale nella struttura sociale tradizionale di una famiglia di artigiani. Prima la cresima non aveva soltanto un significato religioso, ma era anche un rito di iniziazione

sociale; ora le cose sono cambiate. L'ammissione al tavolo degli adulti viene separata dall'usanza religiosa. Prima si faceva così, oggi si fa diversamente: questa la correlazione minimale stabilita dal nostro testimone con l'impiego della parola «progresso», in cui risuona anche la convinzione che il nuovo comportamento sia migliore di quello precedente.

Ma con quella parola l'artigiano sottolineava anche che ammettere a tavola il figlio più giovane non era il frutto di una sua iniziativa personale bensì, appunto, una conseguenza del «progresso». Insomma, egli non faceva che mettere in pratica quanto era già richiesto dai tempi. L'autore empirico dell'azione viene sgravato dalla responsabilità, in quanto compie un atto la cui origine e il cui significato vanno ascritti al progresso. L'atto individuale risulta essere come un evento che si compie attraverso l'agente.

Dal mondo quotidiano del 1890 avremmo con ciò desunto due criteri che caratterizzano i nostri atti linguistici: in primo luogo si tratta del concetto di una prospettiva temporale e, in secondo luogo, questo concetto indica un soggetto d'azione transpersonale: il «progresso».

Siamo così giunti al centro della problematica che vogliamo trattare in questa sede. Infatti le due determinazioni, cioè la prospettiva temporale e l'impiego del progresso come svolgimento sovraperonale degli eventi, si ritrovano tanto al livello del linguaggio quotidiano quanto al livello del linguaggio politico e scientifico.

Nelle prossime pagine ricostruirò in tre tappe l'origine e il modo d'impiego del concetto di progresso, chiedendomi quale opposizione esso stabilisse rispetto al concetto di decadenza. La mia tesi, in sintesi, è che la categoria del progresso, in contrasto con quella di decadenza, è una categoria moderna, il cui contenuto di esperienza e il cui portato di aspettative non esistevano ancora prima del Settecento. Analogamente, nell'epoca moderna i concetti premoderni di decadenza o declino acquisiscono una nuova collocazione topologica.

Il concetto di *progresso* è indiscutibilmente un concetto forgiato su misura per descrivere esperienze moderne, cioè per esprimere l'idea che le esperienze tradizionali sono sorpassate con sorprendente rapidità da quelle nuove. Basti considerare il cambiamento dalla diligenza alla ferrovia, all'automobile, fino al jet, cioè quell'accelerazione grazie alla quale le pre-dati spaziali della natura furono interamente

rideterminate. E, naturalmente, con i nuovi mezzi di trasporto cambiano anche la vita quotidiana e le aspettative delle persone.

Ma dietro la nozione di «progresso», impiegata in modo sempre più scettico a causa delle conseguenze negative dello sviluppo tecnico-scientifico da essa designato, sta un problema del nostro linguaggio, che deve misurarsi con trasformazioni e processi politici, sociali e storici.

Progresso e *decadenza* sono due parole che intendono concettualizzare le dinamiche del tempo storico. Sul piano linguistico, però, ciò comporta sempre un enorme sforzo di astrazione nel caso in cui si voglia circoscrivere il tempo, poiché il tempo si sottrae alla visione. Certo, il passato può essere mostrato visivamente: le rughe del volto indicano l'età e l'intensità delle trasformazioni avvenute nel tempo. L'altezza degli alberi o lo stile degli edifici o, ancora, i modelli delle automobili fanno riconoscere in un solo colpo d'occhio il trascorrere del tempo: inizio, crescita o durata e declino. Il passato può essere mostrato. Ma già l'intreccio tra futuro, passato e presente, che per l'uomo è un dato intuitivo, non può più essere reso visivamente, così come non può esserlo il futuro considerato di per sé.

Questo dato antropologico si riflette anche nell'impiego di espressioni storiche che devono tematizzare il tempo. Per poter comprendere quasi tutte queste espressioni occorre ricondurle a significati di sfondo spaziali e naturali. La parola *Bewegung* («movimento») contiene il riferimento alla via (*Weg*) che viene percorsa, la parola *Fortschritt* («progresso») contiene quello all'avanzare (*fortschreiten*) spaziale da qui a là, nelle parole *Verfall* («declino») o *Niedergang* («decadenza») si allude ai percorsi verso il basso e ai processi di disfacimento di un corpo vivente, ma anche «rivoluzione» aveva il suo significato originario nel percorso circolare delle stelle, prima che questo termine fosse applicato alle dinamiche sociali e politiche.

Così i modi di parlare della storia e in particolare del tempo storico ricavano la loro terminologia in primo luogo dalla natura dell'uomo e del suo ambiente. Inoltre numerosi spunti sono tratti dagli ambiti di esperienza a cui si fa di volta in volta riferimento, ad esempio il mito, la vita politica e istituzionale, la chiesa e la teologia, la tecnica e le scienze naturali per descrivere fenomeni storici. Non ci sono concetti genuinamente storici che hanno a che fare con il tempo storico. Si tratta

sempre di metafore. In seguito dovremo dunque rivolgere la nostra attenzione al contenuto metaforico dei nostri concetti, per poterne valutare la forza espressiva.

All'inizio ci siamo limitati a presupporre che *progresso* sia un concetto moderno. La mia particolare tesi di storia concettuale afferma invece che *progresso* è diventato un concetto moderno in quanto il suo naturale significato di fondo, riferito al procedere lungo uno spazio, è stato cancellato o è caduto nell'oblio. Il riferimento visivo è svanito. A partire all'in circa dal 1800 «progresso» diventa un concetto storico, mentre «decadenza» e «declino» non sono riusciti a cancellare nello stesso modo il loro significato di fondo naturale e biologico.

Per mostrarlo, prenderò in esame l'antichità e il Medioevo.

E perfino banale affermare che, ovunque gli uomini sono coinvolti in storie, vengono fissate esperienze di trasformazione e cambiamento in meglio o in peggio per chi le vive. I greci e i romani ci offrono numerosi esempi di termini che possono designare un relativo progresso nei diversi ambiti della realtà e dell'esperienza (*prokope*, *epidosis*, *profectus*) ma anche, all'opposto, una tendenza al declino e alla decadenza politica - indicata mediante espressioni come *metabolé* o *tarache kai kinesis*, nel senso di «confusione» e «distruzione», oppure mediante le metafore della malattia².

Basti qui ricordare la figura concettuale del ciclo delle costituzioni, per mezzo del quale si possono descrivere gli alti e bassi dell'autorganizzazione umana. Così ad esempio Polibio, riassumendo argomentazioni ellenistiche, descrive la nascita delle tre forme pure di potere e il loro rispettivo declino nel giro di tre generazioni. Pertanto, qui ascesa e decadenza sono due concetti che seguono l'uno all'altro. Si tratta di *concetti sequenziali* all'interno della medesima comunità d'azione. E se vengono comparate due diverse comunità d'azione politiche, ad esempio la Grecia e Roma, allora il declino dell'una può essere collegato o messo in contrasto con l'ascesa dell'altra. In questo caso si tratta di *concetti oppositivi* posti sullo stesso piano e usati alquanto raramente nell'antichità. Le costituzioni rimangono sempre nell'ambito delle possibilità finite prefissate dalla natura umana, oltre le quali non si può andare. L'unica iniziativa che sembrava in grado di interrompere il circolo è la mescolanza politicamente opportuna tra

diversi elementi costituzionali per conseguire una maggiore stabilità. Essa impedisce, sì, il declino per così dire regolare, ma non apre affatto la possibilità di una dinamica di progresso verso un futuro migliore. Sarà opportuno ricordarlo quando, più avanti, tematizzeremo il concetto moderno di progresso.

Un secondo richiamo all'uso linguistico antico. Dove nell'antichità ricorre il concetto del progredire, si tratta sempre di uno sguardo retrospettivo, ma non dell'apertura di nuovi orizzonti. Nella sua celebre introduzione alla storia della guerra del Peloponneso Tucidide mostra come i greci si distinguessero dai barbari grazie al loro ordinamento giuridico e grazie alla loro potenza tecnica e militare. In precedenza anche i greci avevano vissuto come i barbari, avevano portato armi in tempo di pace, avevano rapito le donne e avevano coltivato tante altre usanze barbariche. Ora, vale a dire nel V secolo a.C., i greci si erano lasciati da un pezzo alle spalle quelle usanze. Ma proprio in base alla costituzione delle loro *poleis*, alla crescita dei commerci e all'aumento della loro potenza erano capaci di combattere tra loro una guerra civile che avrebbe comportato efferatezze e distruzioni di risorse senza precedenti.

Dunque, per formulare la cosa in termini moderni, troviamo un modello relativo di progresso che dalla storia passata e dal confronto con i barbari contemporanei consente di riconoscere la singolarità e l'unicità del livello di civiltà raggiunto dagli elleni. Tuttavia, il cammino descritto non delinea un progresso orientato al futuro. L'esito, ossia la guerra civile, lungi dal dischiudere un ulteriore progresso verso il futuro, si presta ancora a essere descritto con le categorie mediche della malattia. Infatti, anche in Tucidide manca un concetto generale in grado di riassumere la storia greca passata come una dinamica di progresso.

Un altro richiamo. Là dove nell'antichità si erano registrati progressi, questi erano stati soltanto parziali, ad esempio nella scienza o nella pacificazione dell'area del Mediterraneo con la *pax romana*. I progressi, però, non si riferivano a un processo sociale complessivo, come quello che oggi colleghiamo ad esempio alla tecnicizzazione e all'industrializzazione. Ciò che il dominio mondiale di Roma poteva promettere era durata e sicurezza, ma non un progresso verso un futuro migliore. Anzi, le concezioni più diffuse su cui si basava l'interpretazione storica

dell'epoca dei Cesari tendevano a commisurare quest'ultima al modello della passata Repubblica. La durata dell'impero e la sua decadenza si integravano a vicenda nel portare allo scoperto secoli di esperienza. Che il mondo si trovi in una condizione di vecchiaia è un'autointerpretazione tardoantica, continuamente espressa con il concetto di *senectus*³. Dunque, il concetto di *decadenza* era più adatto a descrivere un processo sociale globale, di dimensioni addirittura cosmologiche, anziché le varianti di un parziale cammino in avanti.

Questo vale tanto per i pagani quanto per i cristiani. Certo, ai credenti cristiani venne dischiuso un nuovo orizzonte futuro, ossia l'aspettativa della Gerusalemme celeste, un regno che si sarebbe realizzato solo alla fine della storia. Pertanto i cristiani confidarono nella durata di Roma e dell'impero romano, in particolare dopo che il cristianesimo divenne la religione dell'impero. Tale cambiamento fu infatti per loro un progresso rispetto all'epoca delle persecuzioni, ma era tuttavia irrilevante rispetto all'attesa che il mondo sarebbe cambiato al ritorno di Cristo, che avrebbe posto termine con il giudizio universale all'esistenza così come si è svolta finora. Anche in base alla dottrina cristiana del tempo compreso fra la creazione e la fine del mondo, a partire dalla venuta di Cristo ci si trovava fundamentalmente nell'ultima era, nell'ultima *aetas*, cioè nell'era della *senectus*, all'interno della quale non poteva avvenire più nulla di sostanzialmente nuovo. La metafora biologica della *senectus* poté dunque essere intesa anche in senso pagano, ossia nell'aspettativa di una nuova giovinezza che avrebbe riaperto ovunque il ciclo, ma anche come segno della fine del mondo e della resurrezione dei morti.

Là dove i teologi parlavano di *profectus* (più raramente di *progressus*) questo progresso si riferiva alla salvezza delle anime⁴. Così Agostino, con una metafora biologica, paragonava il popolo di Dio a un uomo che viene educato da Dio. Il popolo di Dio avanza di età in età, per elevarsi - questo è il senso fondamentale della metafora - dalla dimensione temporale all'esperienza dell'eternità, per salire dal visibile all'invisibile⁵. La modalità del progredire è continuamente descritta dai Padri della Chiesa e dagli scolastici: «profectus hominis donum Dei est»⁶, ovvero, come una volta predicò Bernardo di Chiaravalle: «in via vitae non progredi, retrogredi est». Chi non va avanti torna indietro, ovvero: «Nessuno è perfetto se non aspira a una maggior perfezione»⁷.

Qui troviamo già quella relazione asimmetrica che sussiste tra progresso e regresso, che contrappone all'eterno mutare dell'esistenza terrena un movimento rettilineo, tendente verso una meta, e che in un altro contesto può suonare moderna. Ma questo progresso (*profectus* in direzione della *perfectio*) è indirizzato verso il regno di Dio, che non può essere scambiato con un regno temporale in questo mondo. La via verso la perfezione non si può misurare in anni, ma solo nell'anima: «*perfectio non in annis, sed in animis*»⁸.

Nell'uso linguistico medievale si tratta molto spesso di *concetti correlativi*, il cui significato può anche essere desunto dalla dottrina dei due mondi. La dottrina dei due regni, il regno di Dio e il mondo, conobbe certo molte metamorfosi nel corso del Medioevo, ma raramente queste metamorfosi sono arrivate fino al punto di parlare del progresso come di una legge intramondana. Al contrario, in Ottone di Frisinga, ad esempio, il mondo che invecchia sprofonda in una sempre più grande infelicità (*defectus*), mentre i fedeli sono certi di approssimarsi al futuro regno della pace eterna (*perfectio*). In riferimento a questo mondo, per Ottone di Frisinga l'approssimazione alla perfezione e la decadenza sono concetti correlativi, perlopiù riformulati verbalmente: quanto più miserabile è questo mondo, tanto più vicina è la salvezza per gli eletti. Ma il futuro non è la dimensione del progresso, bensì quella della fine del mondo, i cui segnali sono sempre stati cercati e sono stati sempre ritrovati di volta in volta⁹.

Certo, anche nel Medioevo come nell'antichità era stato compiuto qualche occasionale passo avanti, nelle scienze, nella teoria dell'impero (lungo il cammino da Oriente a Occidente), in architettura e nell'ambito delle innovazioni tecniche, nel diritto ecclesiastico, come pure in ambito sociale, con transitori periodi di pace. Tuttavia, questi progressi settoriali non intaccavano in alcun modo l'esperienza fondamentale: il mondo nel suo complesso invecchia e si approssima alla sua fine. Il progresso dello spirito e la decadenza del mondo erano perciò concetti correlativi che impedivano di rappresentare in termini progressivi il futuro del mondo terreno.

In questo excursus a grandi linee su due millenni mi sono limitato a mettere in rilievo quel nuovo approccio a un passato diverso che ci aiuta a mettere a fuoco il concetto moderno di progresso. Tale concetto

si distingue dai suoi significati religiosi originari perché trasforma la fine sempre attesa del mondo in un futuro aperto. Sul piano terminologico lo spirituale *profectus* viene sostituito o cancellato da un mondano *progressus*. Questa dinamica si estende al di là della prima modernità. Il Rinascimento produsse, sì, la consapevolezza di una nuova epoca, ma non ancora quella del progresso verso un futuro migliore, dal momento che, considerando il Medioevo un'oscura epoca intermedia, prendeva a suo modello l'antichità. Solo la conoscenza sempre maggiore della natura, nella quale l'autorità degli antichi cedeva il posto all'uso autonomo della ragione dischiuse, dapprima solo settorialmente, una concezione progressiva del futuro. La natura rimane uguale, ma la sua scoperta e quindi il suo sempre più ampio dominio avanzano metodicamente. Ne conseguì il diffondersi di aspirazioni intramondane al miglioramento dell'esistenza, che portarono a sostituire la dottrina delle «cose ultime» con l'aspettativa di un futuro migliore. Da allora il passato e il futuro si distinguono qualitativamente l'uno dall'altro, e quindi viene scoperto un tempo genuinamente storico, per designare il quale è stato usato in primo luogo il concetto di progresso. Ora, ripercorrendo l'elaborazione del concetto moderno di progresso, non mi addentrerò nel contesto oggettivo che da esso viene colto, ovvero nel suo contenuto di esperienza. L'invenzione della stampa a caratteri mobili, la diffusione della lettura, l'invenzione della bussola, del cannocchiale e del microscopio, lo sviluppo delle scienze sperimentali, la scoperta del globo e la conquista delle terre oltremare, il confronto con i selvaggi, la polemica dell'arte moderna con l'arte antica, l'ascesa della borghesia, lo sviluppo del capitalismo e dell'industria, la possibilità di sfruttare le potenze naturali grazie alla tecnica: tutto ciò fa parte delle esperienze e delle situazioni continuamente evocate come collegate al concetto di progresso e, per l'esattezza, di progresso verso il meglio.

Qui intendo soltanto ripercorrere l'elaborazione linguistica del concetto, di quel concetto che alla fine riunisce tutti i fenomeni menzionati in una sola espressione o che, in altri termini, riassume in una parola l'esperienza della nuova epoca.

1) L'impiego del nostro termine testimonia anzitutto di una *denaturalizzazione* della metaforica dell'invecchiamento. Il crescente invecchiamento del mondo perde il senso biologico-morale della

decadenza. L'associazione con un declino viene cancellata e quindi viene prefigurato un progresso infinito.

L'apertura del futuro, la cui consapevolezza si fa lentamente strada, può essere addirittura misurata con il mutamento delle metafore della crescita. Ogni metafora della crescita naturale contiene, se presa alla lettera, l'inevitabilità del declino finale. Chi dunque prende sul serio la categoria di natura deve (come gli antichi) far seguire al progresso una decadenza. Pertanto, il passaggio dalla giovinezza alla vecchiaia esclude il significato di un progresso verso un futuro sempre aperto.

Alla metafora della gioventù e della vecchiaia si potrebbe tutt'al più collegare la dottrina della resurrezione. Perciò le teorie cicliche dell'antichità e la dottrina cristiana del mondo che invecchia, legata all'orizzonte delle attese escatologiche, poterono entrambe, anche se in modo diverso, utilizzare le analogie con le età della vita. Numerose testimonianze del Cinque-Seicento indicano che nel mondo delle persone colte si andava alla ricerca di una determinazione del tempo svincolata dal legame con i significati naturali. Così Bacone negava alle autorità degli antichi la loro pretesa a una verità permanente; la verità era invece figlia del tempo: *veritas filia temporis*¹⁰. In termini un po' grossolani, si può dire che la verità era conosciuta e riconosciuta nella misura in cui si manifestava nello svolgimento temporale della conoscenza umana, e quindi era anche superabile.

Il passaggio, già diffuso nell'alto Medioevo, dall'aspirazione cristiana al regno della verità eterna a un processo mondano di conoscenza progressiva diventa particolarmente chiaro in Pascal, nel trattato sullo spazio vuoto, il *Traité du vide*. L'uomo, vi si legge, a differenza dell'animale che è sempre compiuto in sé stesso, è l'essere rivolto verso l'infinito: è creato per l'infinito, ma in un senso già ora ambivalente. Infatti, l'infinito non viene più pensata soltanto al di là del fare umano, ma ogni singolo uomo e l'intera umanità imparano giorno per giorno ad anticiparla nella scienza, sicché l'umanità si trova fin dalla sua giovinezza in un progresso continuo - nella misura in cui il mondo stesso invecchia: «Tous les hommes ensemble y font un continue progrez à mesure que l'univers vieillit»¹¹.

L'educazione un tempo divina del popolo dei fedeli diventa l'autoeducazione di tutti gli uomini dotati di ragione. Il progresso infinito dischiude un futuro che si sottrae alla metaforica

dell'invecchiamento naturale. Per quanto il mondo come natura possa invecchiare nel corso del tempo, per l'umanità nel suo complesso ciò non comporta alcun declino.

Infine, nel 1688 Fontenelle nega apertamente validità all'analogia con le età della vita, in quanto incapace di cogliere il progresso. Tutto nel mondo dimostra che la ragione si perfeziona costantemente; perciò la ragione unisce i vantaggi della giovinezza alle qualità dell'uomo maturo e assennato: «vale a dire, per abbandonare l'allegoria, che gli uomini non degenereranno mai»¹².

Infine, fu Leibniz a fare un ulteriore passo avanti cancellando la metafora dell'invecchiamento dal *kosmòs*: a suo avviso, infatti, il progresso continuo non era soltanto un dello spirito umano, ma riguardava l'intero universo. La felicità comporta un costante passaggio a desideri e perfezioni sempre nuovi, perciò l'universo non potrà mai raggiungere un grado finale di maturità. L'universo nel suo insieme non regredisce né invecchia, «nunquam etiam regredito aut senescit»¹³. Dunque, non soltanto l'uomo, ma il mondo intero migliora di continuo e se ci sono passi indietro, essi avvengono soltanto perché poi si vada due volte più avanti e due volte più rapidamente. In breve: «il mondo è il migliore dei mondi possibili perché si perfeziona costantemente» («progressus est in infinitum perfectionis»)¹⁴.

Senza pretendere di limitare la complessità del pensiero di Leibniz a questa sola idea centrale, si può comunque affermare che egli ha anticipato tutte le posizioni che sarebbero state elaborate nel Settecento per interpretare il mondo storico di nuova scoperta. A partire dal Settecento si diffonde sempre più la convinzione che il progresso sia generale e costante, mentre qualsiasi regresso, declino o decadenza hanno un carattere soltanto parziale e transitorio. In altri termini, quello di declino o di regresso non è più un concetto in opposizione a quello di avanzamento o di progresso. Lo si può documentare in riferimento a numerosi autori; basti citare Turgot, Condorcet, Iselin, Wieland o Kant, o ancora, nell'Ottocento, Engels, Haeckel e Eduard von Hartmann. In questi autori *Y asimmetria* tra progresso e declino non è più riferita, come nel Medioevo cristiano, all'aldilà da una parte e a questo mondo dall'altra, ma il progresso è diventato una categoria mondana, il cui significato sta nell'interpretare tutti i passi indietro come provvisori anzi, in ultima analisi, come stimoli per nuovi progressi.

2) Per caratterizzare più precisamente la nascita del nuovo concetto introduciamo un secondo punto di vista: la *temporalizzazione*, in un senso che occorre chiarire.

Fino a buona parte del Settecento si parla di «progressi» meno di quanto non si parli di *perfectio*, della perfezione come traguardo al quale si deve aspirare nelle arti e nelle scienze e, infine, in tutta la vita. Scoprire le eterne leggi della natura significava procedere verso un plinto d'arrivo finale, da dove si sarebbe potuta dominare la natura. Oppure, decifrare le leggi della morale, ad esempio con il metodo matematico, significava raggiungere una meta a partire dalla quale sarebbe stato possibile organizzare secondo giustizia la società umana. Nel Settecento queste finalità vengono temporalizzate, ossia vengono legate allo svolgimento della storia umana. Qui, chiaramente, si è fatta sentire attraverso molti canali l'influenza della metafisica di Leibniz.

Sul piano della storia delle parole ciò emerge ad esempio dal fatto che *perfection* viene lentamente sostituito e cancellato dal nuovo concetto di *perfectionnement*, impiegato per la prima volta da Saint-Pierre nel 1725. Dalla *perfection* al *perfectionnement*: la determinazione del fine diventa una categoria di movimento processuale. La perfezione verso la quale si tendeva un tempo viene posta nell'iterativo. Così Turgot fu il primo a parlare della massa dell'intero genere umano che marcia senza soste verso il suo «perfezionamento». Poi Turgot si corresse e parlò del fatto che il genere umano si è incamminato sulla strada di una *sempre maggiore* perfezione attraverso sia la felicità che la miseria, sia la quiete che il turbamento¹⁵. Infine Condorcet, anticipando per questo aspetto Hegel, poté esprimere in un concetto l'elemento logicamente contraddittorio e dissonante: il *perfectionnement* del genere umano è nello stesso tempo fine [*terme*] e indefinito (*indéfini*). Il fine viene identificato con il processo del costante miglioramento. Come dice ancora Condorcet, i limiti dei diversi progressi sono soltanto i progressi stessi¹⁶. Avremmo così descritto quella temporalizzazione che nel Settecento abbracciava ambiti sempre più numerosi dell'esperienza umana. Il sistema della natura diventa una storia della natura, le leggi dell'ordine politico diventano le leggi del suo costante miglioramento. Con le parole di Lessing: «Io credo che il Creatore dovette rendere capace di perfezionarsi tutto ciò che creò, perché rimanesse nella perfezione nella

quale Egli lo aveva creato»¹⁷. Ricordiamo il detto cristiano del Medioevo: nessuno è perfetto se non aspira a una maggiore perfezione. Questa sentenza, che prima riguardava l'anima individuale, ora viene trasformata: si riferisce al futuro sulla terra e, ricollegata alla coscienza umana, dà una direzione alla storia. E, per così dire, il progresso del progresso ad andare oltre qualsiasi passo indietro. «Progresso» diventa un *concetto riflessivo e processuale*.

Con una battuta si può affermare che, dal momento in cui è stato scoperto come processo, il tempo storico è stato in certo modo dinamizzato. Oppure, per dirla con Kant: «La creazione non è mai completata. Essa ha avuto inizio un tempo, ma non cesserà mai»¹⁸. Nessuna esperienza fin qui realizzata è mai giunta al punto di non suscitare ulteriori aspettative future. L'esperienza del passato e l'aspettativa del futuro si separarono, furono progressivamente scomposte e alla fine questa differenza fu espressa in un concetto comune, quello appunto di «progresso».

3) Ciò che finora è stato descritto come temporalizzazione e come apertura di un orizzonte futuro è stata la genesi del nuovo concetto. Sarà dunque sorprendente sentire che là parola *Fortschritt* («progresso») in tedesco compare solo verso la fine del Settecento. Dunque (almeno per la lingua tedesca) ci troviamo solo nella preistoria del nostro concetto. Sappiamo già che le espressioni latine *profectus*, *prò gres sio*, *progressus*, e altre varianti erano da lungo tempo disponibili. In francese era impiegato raramente *le progrès*, al singolare; perlopiù si parlava di *les progrès*, al plurale, cioè dei progressi che si riferivano ai diversi settori. Anche Condorcet parla soltanto della somma di singoli progressi, non del *progrès* in quanto tale, che è il suo soggetto. Anche in inglese *progress* era impiegato quasi soltanto al plurale, accanto a *improvement* o *advancement*. Analogamente, anche in tedesco la terminologia era molto varia. Con un richiamo ancora più stretto al significato spaziale si parlava di *Fortgang* («avanzamento»), *fortschreiten* («andare avanti») o *Fortschreitung* («cammino in avanti»), oppure, usando metafore biologiche, si parlava di *Wachstum* («crescita»), *Antuachs* («sviluppo»), *Zuwachs* («accrescimento») o ancora, con un significato vagamente etico, di *Verbesserung* («miglioramento») o, in generale, di *Vervollkommnung* («perfezionamento»). In tutti questi casi, però,

manca un'espressione centrale, che traducesse in un concetto comune le diverse sfumature di significato e di impiego. Il termine *Fortschritt* («progresso») che si trova per la prima volta in Kant era una parola che in modo conciso ed efficace riportava a un concetto comune la varietà delle accezioni del progresso: scientifiche, tecniche, industriali e, infine, anche social-morali o sociali, in generale.

Il progresso è un *singolare collettivo* che riunisce numerose esperienze in una sola espressione. E uno dei singolari collettivi che verso la fine del Settecento si moltiplicarono in modo rapidissimo, per riassumere a un più alto livello di astrazione l'esperienza che si faceva sempre più complessa. Sotto il profilo della storia linguistica si tratta di un processo al quale corrispondono, a livello politico, la Rivoluzione francese e, a livello economico, il commercio mondiale e la rivoluzione industriale. Queste corrispondenze devono ancora essere studiate.

Il modo in cui *il progresso* è nato come singolare collettivo e in seguito è diventato il concetto-guida nella storia può essere descritto in termini formalizzati. Esso si forma in tre fasi che si sovrappongono. Anzitutto, il soggetto del progresso viene universalizzato. Esso non si riferisce più ad ambiti circoscritti, come la scienza, la tecnica, l'arte ecc., che finora avevano costituito il sostrato concreto dei progressi di volta in volta realizzati; il soggetto del progresso viene invece esteso a un soggetto agente estremamente universale o che avanza una forte pretesa di universalità: si tratta del progresso dell'umanità. L'«umanità» non era dapprima intesa come un soggetto agente, ma come un soggetto referenziale, ad esempio nel senso di quel «popolo ipotetico» che Condorcet presuppone come soggetto costruito teoricamente di tutti i singoli progressi. Il popolo eletto di origine ebraico-cristiana diventa l'ipostasi del progresso. Ben presto si passò a parlare anche di «progresso del tempo» e, assai più tardi, di «progresso della storia».

Così le storie dei singoli progressi diventano il progresso della storia. Questa è la seconda fase. Infatti, nel corso dell'universalizzazione del nostro concetto il soggetto e l'oggetto si scambiano i ruoli. Il genitivo soggetto diventa genitivo oggettivo: nell'espressione *progresso del tempo* o *progresso della storia* il progresso assume la parte attiva, diventa esso stesso il soggetto agente storico. Ricordiamoci del nostro esempio iniziale: «È il progresso».

Potremmo dire che la modalità temporale acquista la funzione del soggetto dell'azione.

In una terza fase, infine, questa espressione si autonomizza: il progresso diventa «progresso tout court», soggetto di sé stesso. Mentre prima si poteva parlare sempre solo di 'progresso dell'arte, della tecnica e infine del tempo o della storia, nel XIX secolo diventa corrente e abituale aspirare al progresso puro e semplice. In questo modo l'espressione I diventa una parola d'ordine politica, una parola d'ordine che inizialmente dava vita a partiti e fondava una consapevolezza, ma che poi alla fine fu sempre più fatta propria da tutti gli ambienti. Infatti, a partire dal XIX secolo diventa difficile legittimarsi politicamente senza nello stesso tempo essere progressisti.

Così, ad esempio, in un volantino cattolico del 1877, distribuito a Paderborn si leggeva: «la Chiesa cattolica è la forza sociale e conservativa per eccellenza e quindi anche la creatrice della libertà e del progresso»¹⁹. Tuttavia voglio risparmiarmi la fatica di narrare la storia della parola nell'Ottocento. Verso la fine dell'Ottocento essa cominciò a sbiadire e in molti ambienti cadde in discredito. Ora intendo invece rivolgere l'attenzione su ciò che è accaduto nel campo concettuale del tramonto, della decadenza, del declino o del regresso.

4) Nell'antichità abbiamo conosciuto il progresso e il declino come *concetti sequenziali*, nel Medioevo come *concetti correlativi*, che però, a seconda che fossero riferiti al regno di Dio e a questo mondo, si rapportavano in modo differente l'uno all'altro. Nella prima modernità il regresso ovvero il declino sono stati chiaramente resi mediati in quanto qualsiasi contraccolpo veniva addebitato al conto del progresso. Progresso e declino entrarono in un rapporto di tensione asimmetrico, che consentiva agli illuministi di interpretare qualsiasi declino e qualsiasi passo indietro come un passaggio al quale sarebbero seguiti progressi tanto più rapidi. Come è noto, questo schema di pensiero è utilizzato ancora oggi, quando le ideologie politiche si sono ampiamente votate a un progresso lineare che, pur non escludendo interruzioni, nella sua inarrestabilità procura legittimazione politica. Tuttavia, questo schema non si è affermato in modo indiscusso. Perciò occorre chiedersi dove sia rimasto quel concetto di declino, di decadenza o di tramonto - basti pensare al *Tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler.

Il declino riaffiora di continuo, come aporia del progresso o come riproduzione del declino a opera del progresso medesimo. Anzitutto è necessario ricordare che, benché il Settecento sia stato caratterizzato in larga misura dall'esperienza del progresso, il progresso stesso non era affatto il concetto principale a partire dal quale la -storia veniva compresa.

E vero che Diderot pubblicò la sua *Encyclopédie* per accelerare la diffusione dell'Illuminismo, ma nello stesso tempo, analogamente al ciclo antico, vedeva una catastrofe incombere all'orizzonte. Perciò la sua *Encyclopédie*, che aveva rielaborato ogni conoscenza, doveva essere perlomeno un'arca di Noè della ragione, con il compito di salvare per le epoche a venire tutto il sapere fino ad allora accumulato.

Anche Voltaire, che cercava continuamente di stimolare singoli progressi con una critica pungente delle storture del suo tempo, era pieno di riserve nei confronti di ogni forma di ottimismo. Il panorama della storia gli presentava un susseguirsi di alti e bassi. Voltaire riteneva che la civiltà avesse raggiunto solamente quattro vette (Atene, la Roma augustea, il Rinascimento e l'epoca di Luigi XIV), ponte alle quali aveva sempre fatto seguito il declino. Il suo *Candido* distrugge completamente qualsiasi progressività, come quella prescritta dalla metafisica di Leibniz. Né Diderot né Voltaire avevano il dogma del progresso, lineare o discontinuo che fosse. Troppe esperienze contrarie, come pure la loro formazione classica lo impedivano.

Fu Rousseau a fare di progresso e declino una nuova formula complementare, adatta a cogliere i molti fenomeni della nostra modernità. Nei suoi due discorsi egli tematizzò le contraddizioni che gli sembravano sussistere tra il progressivo dispiegamento delle scienze e delle arti, da un lato, e il declino dei costumi dall'altro; oppure quelle che mettevano in luce una correlazione tra i progressi della civiltà, da un lato, e le crescenti disuguaglianze politiche dall'altro. Per spiegare queste tensioni Rousseau coniò una nuova espressione, quella di *perfectibilité* («perfettibilità»). Come diceva Novalis: «Gli uomini si distinguono dagli altri esseri naturali per la (rapida) progressività o perfettibilità»²⁰.

La capacità di perfezionarsi, la perfettibilità, era per Rousseau il criterio che distingue il singolo essere umano e il *genus humanum* nel suo insieme dagli animali. Questa perfettibilità non era una

caratteristica storico-empirica, bensì una categoria antropologica o metastorica. Essa definiva il carattere fondamentale dell'uomo come essere storico, ossia la condizione di ogni storia possibile. L'uomo è perciò condannato a progredire, a compiere ogni sforzo per dominare le forze della natura, a introdurre nella sua vita quotidiana elementi di civiltà, a organizzarsi politicamente per poter vivere e sviluppare le proprie attività con il sempre più ampio uso della ragione. Ma questa somma di progressi è solo un lato della medaglia. L'altro lato consiste nella perdita dell'innocenza naturale, nel peggioramento dei costumi, nella strumentalizzazione del linguaggio ai danni dell'unità di sentimento e ragione. Pertanto, il progresso produce decadenza. Non è qui il caso di approfondire la componente di critica culturale o di nevrosi di Jean-Jacques Rousseau.

Dovrebbe essere comunque chiaro che la perfettibilità è un *concetto di compensazione temporale*. Con la sua capacità di perfezionarsi, l'uomo è sempre in grado di produrre anche decadenza, corruzione e di compiere delitti (anzi, sembra addirittura condannato a ciò). Più ancora, se già il progresso - come già Rousseau aveva accettato - è irreversibile, allora con il tempo si apre una forbice. Quanto più l'uomo è costretto a perfezionarsi sul piano della civiltà, tanto più crescono le possibilità che egli perda la propria integrità²¹.

In questo modo Rousseau ha creato un modello di pensiero, consapevolmente ipotetico, che è certamente adatto a comprendere molti contenuti di esperienza della modernità, cioè del nostro tempo. Proprio il progresso riproduce fenomeni di decadenza che gli devono essere specificamente ascritti. E quanto più forte è il progresso - si pensi soltanto alla bomba atomica, ai gas e al loro impiego - tanto maggiore è la capacità umana di causare catastrofi.

Questi sviluppi erano stati calcolati e argomentati anche da Kant, che pure considerava il progresso come un compito morale, giungendo alla conclusione che l'umanità sarebbe progredita verso il meglio perché *doveva* progredire. Kant riteneva che la tesi del continuo declino, secondo la quale il mondo procede sempre più rapidamente verso la sua fine, non si sarebbe avverata perché altrimenti saremmo tramontati da un pezzo. Viceversa, in linea di principio alla prospettiva verso il futuro non è posto alcun limite. Tuttavia, e Kant non lo ha mai nascosto, in

questo modo si prospetta «un'infinita serie di mali»²². Pertanto, anche Kant rimase legato a Rousseau.

E stato dunque il modo di vedere controfattuale di Rousseau a consentirgli di riconoscere per primo l'aporia del progresso. Proprio perché - e in quanto - non può avere fine esso accresce la possibilità del declino, da intendere non più come metafora basata sull'analogia con la natura, ma nel senso delle catastrofi che gli uomini sono diventati capaci di produrre con il potere che deriva loro dalla tecnica.

Fu un altro outsider, cioè Nietzsche, a mettere in luce in modo ancor più nuovo e provocatorio di Rousseau la struttura aporética del progresso. Egli utilizzò le nozioni di *progresso* e *declino* come categorie diagnostiche da lui smascherate come illusioni storiche e prospettivistiche, sia pure per «ispirare il desiderio della fine in ciò che è degenerato e vuole morire»²³. Ma fermiamoci qui²⁴ per tornare indietro un attimo.

Il concetto di progresso ha realizzato la sua prestazione senza precedenti storici. Infatti, esso implica che a partire dall'industrializzazione e dalla tecnicizzazione le condizioni precedenti della nostra esperienza non sono più sufficienti per prevedere le sorprese e le innovazioni future. A partire dal Settecento il progresso comporta l'esigenza di una pianificazione, le cui finalità devono però essere costantemente ridefinite in forza di fattori nuovi. Il concetto di progresso coglie proprio quell'esperienza della nostra modernità, che ha generato imprevedibili novità difficilmente o per nulla comparabili con qualunque passato. Tenere conto di ciò è diventato addirittura un elemento del concetto di progresso, sicché esso ha acquisito una sfumatura di significato conservatrice all'interno della modernità. La fiducia nel progresso che porta sempre avanti è, per così dire, passata di moda senza per questo essere ingiustificata.

Anzitutto esso si è caratterizzato per il fatto di tematizzare l'unicità del cambiamento. La trasformazione del mondo dei ceti dominato dal mondo contadino con le sue ricorrenti carestie in una società industriale moderna, modellata dalla tecnica, fu, se confrontata con tutte le storie precedenti, unica. Con sempre maggiore rapidità furono aperti nuovi spazi non soltanto all'espansione nel pianeta, ma soprattutto alla mobilità tra i luoghi e al miglioramento sociale delle masse, alla crescita dei consumi e del comfort per quasi tutti. Infine la durata media

della vita si è allungata di quasi tre volte rispetto all'aspettativa di vita del Medioevo.

Ma tutto questo vale in gradi diversi a seconda dei tempi e dei luoghi. I fenomeni menzionati di incontestabile progresso rimangono differenziati a seconda dei vari strati sociali e sono ancora limitati principalmente all'area atlantica (Europa e Nordamerica), pur investendo - peraltro in varia misura - anche il Giappone e alcune zone isolate all'interno degli altri continenti. Gran parte del pianeta finora non è stata toccata da questo progresso, o lo è stata solo negativamente.

Sul piano politico si può stilare rapidamente un controbilancio. Le relazioni tra le unità d'azione politiche sul nostro pianeta non possono più essere comprese in termini lineari, nella scala di una singola progressione. La riduzione della base di potere europea, un tempo centrale, ha dato luogo a forti sproporzioni tra il progresso della civiltà e le potenze politiche. Qui è sorta una discrepanza che Paul Valéry ha diagnosticato nel 1919 con sorprendente chiarezza²⁵. L'Europa, prima modello e pioniere di ogni progresso, ha perduto la sua posizione di guida, ed è lecito domandarsi se l'autodistruzione imperialistica delle grandi potenze europee non si ripeta su scala mondiale, sicché anche qui le condizioni del possibile progresso si riveleranno anche come suoi impedimenti.

A prescindere dai dislivelli spazialmente graduati delle varie forme di progresso, rimane ancora il controbilancio immanente, che Rousseau per primo aveva tracciato. Le possibilità di un annientamento di massa consentite dalla tecnica sono cresciute parallelamente alle conquiste della civiltà, e sono già state realizzate, il che aumenta ulteriormente la minaccia di sterminio comportata dal moltiplicarsi dei possessori delle armi A, B e C.

Così ci resta l'opportunità di guardare alle esperienze di epoche precedenti per relativizzare storicamente il progresso dalla prospettiva che abbiamo conosciuto. Rimane insuperata la formulazione data già dagli antichi alla consapevolezza che, per unità d'azione identiche, ogni ascesa è poi seguita da un declino e che nel caso di diverse unità d'azione l'ascesa dell'una implica il declino dell'altra. Tuttavia, almeno per le persone che si sentono chiamate in causa, non si può nemmeno rifiutare l'interpretazione cristiana del *profectus* come atteggiamento e

disposizione dell'anima in contrasto con tutti i disordini di questo mondo.

Si impone dunque la conclusione che il progresso dell'epoca moderna, a dispetto della sua pretesa di universalità, corrisponde soltanto a un'esperienza parziale, di per sé corretta, ma che ha coperto e oscurato per motivi concettuali altre modalità di esperienza. E infatti evidente che esistono strutture di lungo periodo che si conservano nella storia umana senza essere intaccate dal progresso tecnico- industriale.

Questo è quanto emerse già nel corso del dibattito tra i progressisti che ebbe luogo a partire dal Seicento. Non appena, cioè, la nostra categoria venne riempita di senso si manifestò la discrepanza tra il progresso tecnico-scientifico e la condotta morale dell'uomo. Ricorreva di continuo l'osservazione che la morale stenta a tener dietro alla tecnica e al suo sviluppo progressivo. Hobbes partì da questa premessa quando dedicò tutto il suo impegno all'individuazione anche per lo Stato di regole sicure quanto quelle dei principi della geometria. Kant era convinto che il progresso tecnico-scientifico si fosse ormai spinto troppo in là, mentre gli uomini in quanto esseri morali sarebbero riusciti solo con grandi sforzi a recuperare i ritardi nei suoi confronti, e avrebbero dovuto recuperarli rapidamente per adeguare la morale al livello delle conoscenze tecniche. Anche nell'Ottocento era molto diffusa la convinzione che la tecnica e l'industria crescessero in progressione geometrica e che la morale tenesse loro dietro a fatica, in progressione aritmetica. Questa differenza è chiaramente contenuta fin dall'inizio nell'idea di progresso e dà luogo alla sua aporia. Infatti, il progresso non può recuperare ciò che ha messo in moto ovvero, detto altrimenti, la pianificazione del progresso non potrà mai seguire la direzione nella quale il «progresso stesso» si compie sopra le teste di coloro che ne sono coinvolti.

Note

1 Si tratta del professor Heinrich Grupe (1878-1976).

2 Cfr. il volume collettaneo *Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema*, a cura di R. Koselleck e P. Widmer, Stuttgart, 1980; in particolare i contributi di Walbank, F.G. Maier ed Herzog; si veda anche Ch. Meier, «*Fortschritt*» in *der Antike*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, a cura di O. Brunner *et al.*, Stuttgart, 1975, vol. I, pp. 353-363.

3 Cfr. il contributo di F.G. Maier a *Niedergang*, a cura di Koselleck e Widmer, cit.

4 Su ciò che segue cfr. il mio articolo *Fortschritt*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, cit., vol. II, pp. 363-423.

5 De Civitate Dei, 10.14.

6 Isidoro di Siviglia, *Sententiae*, 2.5.3, Migne, *Patrologia Latina*, t. 82 (1862), 604.

7 Sermones de Sanctis. In purificatione B. Mariae 2, 3, in Migne, *Patrologia Latina*, t. 183 (1862), 369 C ed Epistolae ad dragone monachum, par. 1, in Migne, *Patrologia Latina*, t. 182, 100.

8 Paolino di Aquileia, Liber exhortationis, vulgo de salutaribus documentis, c. 43 (ca. 795), in Migne, *Patrologia Latina*, t. 99, 246 A.

9 Cfr. al riguardo il saggio di G. Melville, Zur geschichtstheoretischen Begründung eines fehlenden Niedergangsbewußtseins im Mittelalter, in *Niedergang*, a cura di Koselleck e Widmer, cit., pp. 103-136.

10 F. Bacon, *Novum Organum*, I, in *Works*, 1864; trad. it. *Nuovo organo*, Milano, 1998.

11 B. Pascal, *Fragment de preface sur le traité du vide*, in *Oeuvres*, a cura di L. Brunschvicg e P. Boutroux, Paris, 1908, vol. II, pp. 138 ss.

12 «C'est-à-dire, pour quitter l'allegorie, que les hommes ne dégénèrent jamais». B. de Fontenelle, *Digression sur les anciens et les modernes*, in *Oeuvres complètes*, a cura di G.B. Depping, Paris, 1818, rist. Genève, 1968, vol. II; trad. it. *Digressione sugli antichi e sui moderni*, Roma, 1996, p. 52.

13 Citato dal lascito manoscritto in E. Cassirer, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg, 1902, p. 444.

14 G.W. Leibniz, *De progressu in infinitum*, in *Kleine Schriften zur Metaphysik*, a cura di W. von Engelhardt e H.H. Holz, Frankfurt a.M., 1965, pp. 368 ss.

15 Cfr. Koselleck, *Fortschritt*, cit., p. 377.

16 J.A. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794), a cura di W. Alff, Frankfurt a.M., 1963; trad. it. *I progressi dello spirito umano*, Roma, 1997, pp. 42 ss.

17 G.E. Lessing, lettera a Mendelssohn, 21 gennaio 1756, in *Sämtliche Schriften*, 1904, vol. XVII, p. 53.

18 I. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, Akademie-Ausgabe, 1902, vol. I; trad. it. *Storia universale e teoria del cielo*, Roma, 1987, pp. 31, 101. Cfr. al riguardo H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M., 1966; trad. it. *La legittimità dell'età moderna*, Genova, 1992, pp. 195 ss., 438 ss.

19 F. Hitze, *Die soziale Frage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung*, Paderborn, 1877, p. 182.

20 Novalis, *Fragmente und Studien 1799-1800*, in *Gesammelte Werke*, Gütersloh, 1968, vol. III, p. 668.

21 Per una prospettiva differente al riguardo cfr. il saggio di Starobinski nel volume *Niedergang*, a cura di Koselleck e Widmer, cit.

22 I. Kant, *Das Ende aller Dinge* (1794), Akademie-Ausgabe, 1902, vol. VIII; trad. it. *La fine di tutte le cose*, Torino, 2006, pp. 15 ss.

23 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, maggio-luglio 1885, 35 (82), in *Kritische Studienausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, München, 1988², vol. XI; trad. it. *Opere*, Milano, 1975, vol. VII.3, p. 350.

24 Cfr. al riguardo il saggio di B. Lypp nel volume *Niedergang*, a cura di Koselleck e Widmer, cit.

25 P. Valéry, *La crise de l'esprit*, in *Oeuvres*, a cura di J. Hytier, Paris, 1968, vol. I; trad. it. *La crisi del pensiero e altri «saggi quasi politici»*, Bologna, 1994. Cfr. al riguardo H. Kesting, *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg*, Heidelberg, 1959, pp. Ili ss., par. intitolato *Die Krise des Fortschritts Glaubens*; e K. Löwith, *Paul Valéry. Grundzüge seines philosophischen Denkens*, Göttingen, 1971,

cap. IV {Kritik der Geschichte und der Geschichtsschreibung), *pp.* 89-113.

Capitolo quarto

Emancipazione

«Quando i padroni non ordinano, i servi non vogliono più lavorare a dovere. Zeus dalla voce possente toglie metà del valore di un uomo, appena lo umilia il servaggio». Con il servaggio il valore o la virtù di un uomo si dimezzano. Con queste parole rivolte a Odisseo dal fedele pastore Eumeo (*Odissea*, XVII, 320 ss.) viene descritto uno stato di cose che da allora ha caratterizzato la storia mondiale in una grande varietà di situazioni. Un servo è solo un mezzo uomo, l'uomo è destinato a comandare. O, viceversa, Il servo sottomesso a un padrone diventa un mezzo uomo. Le quantificazioni possono oscillare e vanno intese solo in senso metaforico.

Il guidrigildo altomedievale ammontava, a seconda del sesso o del grado di libertà, solo a un terzo o a un quarto della somma che si poteva chiedere per un uomo libero. Il giuramento di un nobile valeva quanto i giuramenti di molti servi. Quando nel 1787 non si riuscì a inserire la liberazione degli schiavi nella Costituzione americana, la quota rappresentativa di ciascuno Stato venne calcolata aggiungendo al totale delle persone libere i tre quinti del totale degli schiavi residenti sempre in ciascuno Stato (art. I, 2). E quando in Prussia furono abolite le *corvées* obbligatorie e la condizione servile, la scuola liberale stimò che il valore delle prestazioni lavorative dei servi emancipati sarebbe aumentato di un terzo. Anche la teoria del plusvalore di cui si appropria il capitalista può essere inclusa in questa serie di stime quantitative.

Che il servo venga ritenuto un uomo a metà o per due terzi, che gli venga negata l'umanità o che, in quanto schiavo, venga considerato alla stregua di una cosa, il dato strutturale al di là dei pur profondi mutamenti storici rimane che l'essere umano sottomesso ad altri esseri umani non è un essere umano a tutti gli effetti. Questo tipo di considerazione vale indipendentemente dal fatto che il dato a cui essa si riferisce sia giudicato necessario e positivo o arbitrario e negativo.

A grandi linee si può dire che, relativamente alle forme prevalenti di esercizio delle prerogative padronali, non si poteva contestare, in linea di principio, nemmeno la legalità di tali prerogative. Tuttavia, nonostante fosse comunemente accettata, la relazione tra signore e servo con le sue infinite gradazioni fu raramente accolta dalla teoria senza modificazioni. Lo stoicismo e il cristianesimo, con le loro dottrine della libertà interiore che spetta ugualmente a tutti gli uomini o che viene da loro ottenuta con la fede, hanno reso possibile un riconoscimento anche agli schiavi, a tutti coloro che vivono in stato di servitù o in una condizione di dipendenza di qualche tipo. In qualche circostanza tale riconoscimento ebbe conseguenze sul rapporto tra padrone e servo, come nel caso del rapporto feudale, ma ciò non avvenne necessariamente. Nessuna dottrina teologica o morale della libertà interiore o dell'uguaglianza di tutti gli uomini davanti a Dio, o della loro uguaglianza per natura, ha mai messo in discussione l'istituzione dell'illibertà, della dipendenza, della servitù o della schiavitù, la cui più terrificante diffusione avviene nella prima modernità. De la Boétie è il primo pensatore moderno a voler dimostrare che la servitù può essere cancellata anche con la libera volontà di cui è portatore ogni servo (1577).

Questo ci porta a un ulteriore tipo di argomentazione, che si potrebbe definire teoria dell'inversione. Essa deduce dalla servitù bene intesa una signoria meglio fondata, sia che Diogene assegni a ogni signore il suo schiavo come suo vero maestro, sia che i preti rivendichino a sé (in quanto servi di Dio), la supremazia in questo mondo o cerchino di controllare indirettamente il potere, sia che, a partire da Diderot e da Hegel, nel corso del tempo il vero potere passi sempre più ai servi, poiché essi con il proprio lavoro e la propria riflessione fanno sì che il signore dipenda da loro, togliendogli la sua funzione. In questo modo viene ottenuto anzitutto il reciproco riconoscimento e, infine, diventa possibile immaginare la dissoluzione di tutte le dipendenze personali nell'assegnazione delle funzioni sociali. Solo a partire dall'Illuminismo nasce la sfida della cosiddetta emancipazione, che esige sostanzialmente il superamento del dominio dell'uomo sull'uomo.

Solo a partire dall'Illuminismo il privilegio di esercitare un potere di dominio sugli uomini, prima limitato soltanto ai liberi cittadini o ai

signori, diventa un diritto universale: inteso come potere delle persone adulte (prima solo degli uomini, poi anche delle donne) di disporre di sé stessi. Un principio di autodeterminazione che prima poteva essere inteso solo in senso filosofico-morale diventa un postulato politico, cioè il postulato in base al quale la libertà interiore può sussistere solo se si realizza anche esteriormente.

L'elemento di novità nella posizione dell'Illuminismo sta nel fatto che esso non consente più alcuna scappatoia: né nell'interiorità isolata, né in un aldilà, due istanze che fino ad allora avevano potuto esercitare un'azione compensatoria sulla condizione servile o sulle umiliazioni subite. Con ciò non si intende dire che queste istanze venissero meno per gli uomini del nostro secolo: semmai, esse vengono argomentativamente messe fuori gioco là dove si afferma il postulato di una completa e definitiva liberazione dell'uomo dal dominio umano. L'onere della prova per questo postulato (in sé logicamente non contraddittorio e moralmente ragionevole) nel corso del Settecento fu tolto dal suo contesto fondativo giusnaturalistico e assegnato a un futuro storico al quale si è opposta qualsiasi esperienza storica fin qui compiuta. La trasformazione dal dominio personale in amministrazione razionale può essere mostrata empiricamente. Tuttavia l'attesa, rivendicata, sperata liberazione degli uomini dalla dipendenza umana (in altri termini: la loro redenzione intrastorica ovvero il superamento dell'alienazione) finora non si è realizzata da nessuna parte. Con ciò, sono giunto alla tematica che a partire dal Settecento ha smesso di essere una sfida solo europea ed è diventata una sfida della storia mondiale.

La affronterò in due passaggi. In primo luogo tratterò un abbozzo di storia concettuale per ricostruire il significato (e l'allargamento del significato) di *emancipano*. In secondo luogo cercherò di trarre conseguenze sistematiche dalla storia concettuale.

1. La semantica storica dell' «emancipazione»

Il termine *emancipatio*, derivato da *e manu capere*, designava nella Roma repubblicana l'atto giuridico in forza del quale un *pater familias* poteva liberare il proprio figlio dalla patria potestà. In questo modo il

figlio si staccava completamente dalla famiglia e, sotto il profilo del diritto civile, diventava *sui iuris*. I diritti civili, la facoltà di svolgere attività economiche e di contrarre matrimonio erano posseduti anche dal figlio non emancipato, che però non poteva disporre della sua proprietà: sul piano giuridico non gli era riconosciuto il diritto di sottrarsi alla potestà paterna. La possibilità di un'emancipazione unilaterale dall'autorità patriarcale venne progressivamente facilitata (con atti amministrativi che favorivano la formazione di una propria *familia*) durante la fase finale dell'era repubblicana e nel corso dell'era imperiale.

Nel Medioevo il *terminus technicus* fu impiegato anche nella sfera dei diritti consuetudinari germanici, che consentivano di acquisire, per così dire automaticamente, l'autonomia nei diritti civili grazie al matrimonio, all'autonomia economica o al possesso di uffici e cariche. In questo modo l'espressione perse il suo specifico significato, mutuato dal diritto romano, di atto giuridico unilaterale del *pater familias* e fu generalmente impiegato per indicare la condizione di maggioranza e maturità conseguita per natura, al più tardi a partire dai venticinque anni. L'uso linguistico era elastico. Ad esempio, solo la liberazione concessa in anticipo era chiamata emancipazione (o anche *manumissio*, termine che in origine si riferiva soltanto alla liberazione degli schiavi), mentre attorno al 1700 anche la condizione di indipendenza così raggiunta poteva essere descritta come emancipazione. L'interpretazione in base al diritto romano perse così il suo monopolio concettuale. Il fatto che l'emancipazione (e con essa anche la capacità giuridica) venga acquisita per natura grazie all'ingresso nella maturità, già prima dell'Illuminismo rientra fra i principi di numerose teorie giusnaturalistiche. Da allora, questa derivazione della capacità giuridica da requisiti naturali rimase sempre legata al termine «emancipazione». Tuttavia, le differenze sociali e giuridiche di fatto dominanti, con le loro dipendenze signorili o feudali o con i loro privilegi cetuali, che si estendevano all'intera organizzazione politica, economica e sociale, non furono intaccate da alcuna emancipazione fino al Settecento inoltrato. Qualsiasi emancipazione, fosse essa rivendicata unilateralmente o acquisita per natura, presupponeva l'esercizio di una potestà. Perciò non è un caso che nel tedesco tardomedievale il termine *Knecht* («servo»), che inizialmente designava i ragazzi che stavano per diventare adulti e

maturi, perdesse il suo significato naturale: nel sistema feudale si poteva rimanere *Knecht* per tutta la vita. Non esisteva un termine giuridico capace di indicare una liberazione generale dall'assoggettamento a un signore. Ora, alla fine del Settecento, questo significato fu assunto dal termine *emancipazione*; in questo caso, però, il cambiamento di significato decisivo non fu dovuto al linguaggio giuridico, ma all'impiego psicologico, sociale, politico e soprattutto filosofico della parola. Sotto il profilo della storia linguistica e della storia sociale l'estensione del potenziale semantico (e in ultima analisi rivoluzionario) dell'emancipazione dall'ambito ristretto del diritto civile a quello generale dei rapporti e delle relazioni tra le persone non riguardò il sostantivo *emancipazione*, con i suoi significati legati alla sfera del diritto civile, ma in primo luogo l'uso verbale e avverbiale della nostra espressione.

Il verbo latino *emancipare* era transitivo e poteva significare, ad esempio, «vendere», «alienare». Quando il sostantivo e il verbo vennero assimilati nelle lingue volgari dell'Europa occidentale (in Italia e in Francia nel XIV secolo, in Inghilterra e in Germania nel XVII secolo) emerse un uso riflessivo che, partendo dal significato del «maturare» legato al diritto consuetudinario, finì per indicare un'autoinvestitura del tutto esclusa dal linguaggio giuridico.

Che qualcuno potesse emancipare sé stesso, era impensabile nella tradizione del diritto romano.

Si può azzardare la tesi che la nascita del verbo riflessivo *emanciparsi* dapprima indichi, e successivamente incentivi, un radicale cambiamento di mentalità. Il nuovo uso attivistico della parola - inizialmente impiegata dagli uomini di cultura, dai poeti e dai filosofi che cercavano di emanciparsi da tutte le prerogative e da tutte le dipendenze - si estende progressivamente a gruppi, istituzioni e interi popoli. Si parlò così del cuore emancipato, che si sottrae al voto religioso (Renato d'Angiò, 1455); Rabelais parlava di persone che si erano emancipate da Dio e dalla ragione per inseguire le loro passioni perverse, ma parlava anche in senso positivo del fatto che occorre emanciparsi dalla schiavitù dell'ignoranza. Montaigne riteneva che la differenza tra l'uomo e l'animale consistesse nel fatto che gli uomini si emancipano anche dalle regole della natura per poter seguire la libertà della loro fantasia. Questi cambiamenti di significato, da leggersi in

senso antropologico e psicologico, si volgevano contro la Chiesa, la teologia, la tradizione e l'autorità, e ben presto si fecero sentire anche in ambito politico. Così nel 1595 uno dei motivi della guerra civile di religione in Francia è individuato nel fatto che il Terzo stato si era emancipato troppo e non era più disposto a sottomettersi (duecento anni prima della grande Rivoluzione). L'uso riflessivo della parola comportava *eo ipso una* critica alla società per ceti. In tedesco questa accezione fu registrata perlopiù in senso negativo (cioè come rifiuto di ubbidire a chiunque o come pretesa di libertà eccessive) dai cultori della lingua, e questo non fa che confermare quella sfumatura di significato.

Chiaramente l'associazione positiva del termine *emancipazione* all'autoliberazione si diffuse nel modo più ampio e più rapido in Inghilterra. Da Bacone («for I do take the consideration in general ... of human nature to be fit to be emancipate and make a knowledge by itself») attraverso Sir Thomas Browne, che fondava la fede sulla ragione emancipatasi da tutte le testimonianze scritte, fino a Bentham, che prevedeva la nascita di governi che si sarebbero emancipati dalle regole stabilite, l'atto dell'emancipazione venne sempre superato dal passo in avanti verso l'autoinvestimento. In certo modo, nella prima modernità il senso legato al diritto romano si capovolse nel suo contrario, anche se il risultato (diventare liberi dalla potestà altrui) rimase lo stesso, tanto nell'uso transitivo quanto in quello intransitivo del termine.

Tuttavia, per l'autoinvestimento furono indicate ben altre fonti di legittimazione, come la natura, la ragione o la libera volontà, vale a dire istanze che, anche al di là del concetto riflessivo di emancipazione, a partire dall'Illuminismo pongono ogni potere costituito di fronte alla necessità di giustificarsi e all'esigenza di cambiare. Ciò ebbe dei riflessi sul nuovo e più ampio significato *emancipazione*: l'atto unilaterale del potere statale, di parificare qualcuno sul piano dei diritti civili in forza dell'emancipazione (un atto rigorosamente sanzionato dal linguaggio giuridico del Codice napoleonico) venne compiuto in seguito alle richieste di coloro che si sapevano legittimati a emancipare sé stessi. La precedenza assegnata alla natura, alla ragione e alla libera volontà come fonti di legittimazione comportò una riformulazione del nostro concetto in termini di filosofia della storia.

Perciò, sapendo che il significato del termine *emancipazione* traeva origine dal diritto romano, Kant non definì l'Illuminismo come emancipazione, ma come «l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a sé stesso». L'Illuminismo come stimolo e compimento del processo di maturazione si estende così fino a un tempo che va al di là dell'atto giuridico unilaterale di un'emancipazione. Kant poté rinunciare tanto più facilmente al concetto di emancipazione in quanto era convinto che gli uomini, in conformità al diritto consuetudinario, «diventano *naturaliter* maggiorenni, ma spesso rimangono immaturi per tutta la vita». La traduzione della maturazione naturale in un imperativo etico e politico, che fosse conforme a natura ma anche, nello stesso tempo, qualcosa di più della semplice legge di natura fu una scelta linguistica più precisa e più efficace delle metafore dell'emancipazione giuridica, ancora legate alla sfera del dominio. La maturità, che in natura viene raggiunta di continuo, man mano che una generazione subentra all'altra, diventò la prospettiva storica sul futuro di un'umanità che governava politicamente sé stessa. In parte realtà, in parte obiettivo finale, essa descrisse un evento processuale che ben presto sarebbe stato indicato con il termine *emancipazione*.

Forster (a Parigi, durante la Rivoluzione) fu il primo a sussumere la filosofia kantiana della storia sotto il nuovo concetto di emancipazione, che stava diventando di moda. Così, in tedesco questa espressione finì per collegarsi al significato in cui veniva impiegata nella lingua quotidiana del paese confinante e per essere intesa tanto in senso riflessivo, vale a dire come autoliberazione da tutte le catene della tradizione, quanto in senso normativo, cioè come aspirazione che doveva essere legalizzata da un atto giuridico statale.

Il vantaggio del nuovo concetto di emancipazione, così come fu generalmente impiegato attorno al 1800, stava nell'indicare non soltanto il grado di maturazione naturale ricorrente delle generazioni successive, ma anche l'atto giuridico della liberazione, che si realizza attraverso l'autoemancipazione. In questo triangolo tra dato naturale, autoinvestimento individuale o collettivo e formazione giuridica il concetto di *emancipazione* acquisì la sua nuova qualità storica. Esso poteva essere letto allo stesso tempo in senso normativo, storico-evolutivo e autoriflessivo. Nella sua temporalizzazione fu sempre insito un contenuto processuale, fonte di diritto. L'emancipazione diventa un

caso autentico di concetto processuale di filosofia della storia che, soprattutto nella prima metà dell'Ottocento, riunì in sé la forza di un concetto-guida. Nemmeno la riscoperta del concetto a partire dagli anni Sessanta del Novecento ha aggiunto nuove valenze teoriche. «Qual è il grande compito del nostro tempo?» si chiedeva Heine nel 1828.

È l'emancipazione. Non semplicemente quella degli irlandesi, dei greci, degli ebrei francofortesi, dei neri delle Indie occidentali e di altri consimili popoli oppressi, ma l'emancipazione del mondo intero, dell'Europa in particolare, che è diventata matura e ora si libera dal guinzaglio di ferro dei privilegiati, dell'aristocrazia.

L'emancipazione diventò il concetto di un movimento storico, senza per questo abbandonare le sue implicazioni giuridiche. L'emancipazione divenne il denominatore comune di tutte le rivendicazioni che miravano a cancellare la disuguaglianza giuridica, sociale, politica o economica. Perciò, in ogni caso, il concetto di *emancipazione* esprimeva l'esigenza di superare il dominio personale dell'uomo sull'uomo e poteva essere interpretato tanto in senso liberale (a favore della sovranità della legge), quanto in senso democratico (a favore della sovranità del popolo), quanto in senso socialista (a favore della proprietà comune, come mezzo per superare il dominio economico). L'emancipazione, come ebbe ad esprimersi nel 1840 Scheidler, il più lucido sistematico di una filosofia della storia emancipativa, divenne il «concetto più importante sul piano pratico». Ma nello stesso momento l'espressione perse anche la sua stringenza, poiché divenne plurivalente, poté essere riempita di contenuti del tutto differenti senza peraltro perdere la sua plausibilità. Essa acquisì lo status e l'evidenza di una parola d'ordine: ma una parola d'ordine che presupponeva o doveva evocare un consenso minimale sulla parità di diritti per tutti gli uomini.

Il concetto di *emancipazione* fu impiegato ovunque nella lotta politica al più tardi a partire dal 1830: in primo luogo, per ottenere la parità individuale e personale di diritti sulla base del diritto civile vigente. In secondo luogo, per rendere possibile la parità di diritti per i gruppi: le classi, i ceti, le donne, le chiese e le comunità religiose, interi popoli. In terzo luogo, l'emancipazione mirava alla libertà dal dominio

e all'uguaglianza di diritti dell'intera umanità, del mondo o dell'epoca da emancipare, come allora si poteva enfaticamente affermare.

Colpisce che le norme che realizzavano un'equiparazione giuridica per gruppi fino ad allora discriminati - l'emancipazione degli ebrei in Francia (1791), nel Baden (1808) o in Prussia (1812), leggi per quella che poi sarebbe stata chiamata la liberazione dei contadini, l'emancipazione dei cattolici in Irlanda (1829) o l'emancipazione degli schiavi negli Stati Uniti (1865) - non abbiano impiegato nel linguaggio giuridico questo termine, benché le leggi siano entrate nel linguaggio politico e quindi nella coscienza collettiva con questa designazione.

Questo dato induce a ritenere che i giuristi a cui era affidata la formulazione delle norme avessero ben presente il significato del concetto legato al diritto romano, ma fossero anche consapevoli del fatto che attraverso la richiesta di emancipazione si manifestavano diverse aspirazioni che sul momento sembravano potersi realizzare sul piano puramente giuridico. Come aveva previsto con grande fiuto politico O'Connell, dopo che ebbe ottenuto con la sua organizzazione cattolica di massa il diritto di voto passivo di tutti i cattolici in Gran Bretagna (la cosiddetta emancipazione dei cattolici): «How mistaken men are who suppose that the history of the world will be over as soon as we are emancipated! Oh! That will be the time to commence the struggle for popular rights»¹. L'obiettivo dell'uguaglianza universale dei diritti, che comporta implicitamente la libertà dal dominio, evidentemente produce, assieme ad ogni emancipazione parziale, inconvenienti che a loro volta possono essere superati solo mediante l'emancipazione.

Per rimanere al nostro esempio inglese, l'emancipazione dei cattolici rese inevitabile la riforma del diritto di voto del 1832 e questa, a sua volta, determinò le successive estensioni del diritto di voto che trovarono il loro approdo democratico generale soltanto nel 1919. Successivamente lo Stato cominciò a svolgere funzioni assistenziali che diedero luogo a una redistribuzione della ricchezza e dei redditi in direzione della giustizia sociale, senza che finora sia stato raggiunto un equilibrio economico - come presupposto di una giustizia sociale permanente.

Oppure, per citare l'esempio americano: nella guerra di indipendenza venne troncata ogni richiesta di liberazione dalla schiavitù, per far sì

che la guerra potesse essere vinta e non fosse sopravanzata da una rivoluzione socioeconomica. Rimaneva così un conto in sospeso che prima o poi, dopo la Dichiarazione dei diritti umani, avrebbe dovuto essere saldato. L'equiparazione legale dei neri in seguito alla guerra civile americana portò, in parte prevedibilmente, in parte in modo inatteso, a un consolidamento della disuguaglianza socioeconomica e quindi anche politica, che è rimasta fino a oggi una sfida per ogni politica interna ed estera americana, nonostante lenti e gradualisti passi in avanti.

Alla finalità stabilita *ex ante* con la Dichiarazione dei diritti umani corrisponde una certa teleologia *ex post*, satura di esperienza. Ma in nessun luogo la storia effettiva finora ha mai seguito in modo lineare un programma pur così ragionevole. Che gli inconvenienti di un'emancipazione giuridica si prolunghino e perdurino o addirittura vengano alla luce quando avrebbero già potuto essere eliminati con un atto legale è chiaramente un problema di lunga durata.

Tutto ciò dà luogo ad alcune questioni sistematiche che devono essere sollevate al termine di questa riflessione. A tale proposito procederò in due passaggi: in primo luogo argomenterò con l'aiuto di circostanze empiriche e in secondo luogo porrò delle questioni relative all'impiego plurivalente del concetto, per trarne delle conclusioni.

2. Il emancipazione ha dei limiti?

Se si segue la storia dell'affermazione dell'emancipazione legale si può osservare, *in primo luogo*, che essa è stata continuamente interrotta subendo vari contraccolpi. Quando nel 1829 fu concesso il diritto di voto ai cattolici e quindi venne infranto il monopolio politico della religione di Stato anglicana, il Parlamento britannico con lo stesso atto elevò il censo da quaranta scellini a dieci sterline. In questo modo i cattolici persero la possibilità di fare occupare dai propri rappresentanti circa il sessanta per cento dei seggi in Parlamento. A causa di rapporti di potere economico, ciò che era diventato politicamente indispensabile accordare fu di nuovo tolto, e questo indipendentemente dal fatto che continuasse a mancare il pane quotidiano agli irlandesi.

Contraccolpi analoghi si riscontrano guardando anche alla storia degli Stati Uniti. Durante la guerra civile numerosi lavoratori bianchi si rifiutarono di combattere contro gli Stati del Sud perché altrimenti i neri emancipati avrebbero sottratto loro il posto di lavoro. L'emancipazione politica ed economica si bloccarono a vicenda. Successivamente, per parecchi decenni i diritti di voto che erano stati finalmente concessi ai neri vennero ridotti quasi a zero mediante manipolazioni semilegali: test genealogici, test sulla capacità di leggere, spostamenti dei collegi elettorali, test di fedeltà alla Costituzione ecc.

Anche la storia dell'emancipazione degli ebrei mostra contraccolpi analoghi a quelli descritti sopra. Per gli ebrei alsaziani Napoleone limitò l'equiparazione dei diritti alla sola sfera economica, escludendo invece l'uguaglianza dei diritti civili e politici, che erano stati invece riconosciuti dalla Rivoluzione francese. Vale lo stesso in misura assai maggiore per lo Stato della Chiesa dopo il 1815. Analoga, benché meno dura, è la storia dell'emancipazione ebraica in Germania, una storia di ritardi. L'uguaglianza dei diritti civili accordata in Prussia nel 1812 non fu estesa allo Stato ingrandito dopo il 1815; soprattutto, le carriere accademiche furono nuovamente precluse agli ebrei in forza di una dichiarazione aggiuntiva. I medesimi impedimenti rimasero *de facto* dopo che, nel 1860, all'equiparazione civile si era aggiunta, in modo quasi naturale, quella politica: ricoprire cariche pubbliche rimase pressoché impossibile per gli ebrei.

Da queste circostanze storiche si può trarre una prima conseguenza. Un atto giuridico di equiparazione può essere un aiuto o un'arma per realizzare la parità dei diritti, ma non ne costituisce una garanzia. Fattori economici e sociali sembrano continuamente dar ragione a chi parla di condizioni ostative che impediscono questa realizzazione. L'emancipazione legale è dunque una condizione necessaria ma mai sufficiente dell'effettiva uguaglianza dei diritti.

A portarci al di là dei limiti di un'emancipazione solo legale è anche una *seconda* osservazione. Quando Haiti francese, la prima colonia nera, realizzò con l'aiuto dei giacobini della madrepatria i diritti umani e civili nel proprio ambito di sovranità sotto la guida di Toussaint Louverture, sinceramente devoto agli ideali rivoluzionari, tale realizzazione costò la vita al novantacinque per cento degli ex padroni bianchi. Scoppiò una guerra civile causata da motivi razziali ed

economici, una guerra di resa dei conti e di vendetta che ebbe fine soltanto con l'intervento di Napoleone e della Gran Bretagna, ma il cui orrore da allora si è perpetuato. Siamo qui di fronte a un'esperienza storica la cui ripetizione in condizioni analoghe costituisce un pericolo non ancora scongiurato. Esso può essere scongiurato soltanto se il principio giuridico dell'uguaglianza dei diritti di tutti gli uomini sulla terra non viene solo proclamato come norma legale, ma viene anche applicato come principio di giustizia politicamente necessario e ineludibile, per garantire la sopravvivenza. Qui eviteremo di estrapolare unilateralmente l'esito empirico di questa prognosi.

Sarebbe del tutto inaccettabile definire lo sterminio degli ebrei da parte dei tedeschi come un contraccolpo nella storia dell'emancipazione. Tutti i tentativi di spiegazione o i paralleli che cercano di inquadrare il fatto in termini socioeconomici o di critica dell'ideologia non colgono il *factum brutum* dello sterminio. A dispetto di tutti i tentativi legali esso si sottrae perfino a un'attribuzione di colpa e punizione. L'omicidio di massa di innocenti sfugge a qualsiasi compensazione. Anche la sua interpretazione come sacrificio attivo o passivo si nega da sé. Perciò lo sterminio degli ebrei ci riporta al ricordo negativo come possibile pegno di future massime d'azione: senza un previo e reciproco riconoscimento della parità di diritti di tutti gli uomini e delle loro religioni non si può raggiungere nel mondo alcun ordine pacifico, qualunque sia la sua organizzazione politica. Il criterio da fissare per stabilire chi appartiene a questo ordine è la tolleranza.

Questo ci conduce a una *terza* osservazione sulla scorta delle esperienze di emancipazione finora realizzate. La teoria liberale ha sempre riferito la parità di diritti dei gruppi da emancipare soltanto ai loro individui, che devono acquisire l'uguaglianza dei diritti in quanto persone e cittadini, così come è già avvenuto per gli altri membri di una determinata comunità giuridica. Qualsiasi riconoscimento dei gruppi in quanto tali si esponeva al sospetto di costituire uno Stato nello Stato ovvero una nazione nella nazione, sia che si trattasse di massoni oppure di gesuiti, di ebrei, di protestanti o cattolici o, ancora, di classi intese come ceti. Il riconoscimento degli individui come persone e come cittadini aveva il vantaggio di poter essere garantito in un atto generale. Ma questa prospettiva individualistica non è in grado di cogliere i controeffetti storici.

Secondo la maggior parte delle teorie dell'emancipazione dell'Ottocento alla lunga gli ebrei avrebbero dovuto assimilarsi, sia nel modo tradizionale, cioè mediante la conversione al cristianesimo, sia in modo progressista, grazie al raggiungimento di una forma di vita comune sovraconfessionale o extraconfessionale, che avrebbe cancellato o reso obsoleto il contrasto tra ebrei e cristiani. Entrambe queste finalità erano desiderabili o perlomeno accettabili per una minoranza di ebrei. Ma l'altra faccia della medaglia di questo processo di emancipazione considerato evolutivo consisteva nel fatto che non emancipava gli ebrei *in quanto* ebrei. Sia che Kant si attendesse «l'eutanasia dell'ebraismo» con la religione puramente morale del futuro; sia che Bruno Bauer prevedesse che con la fine della religione cristiana dell'aldilà sarebbe scomparsa anche la questione ebraica; sia che Marx fosse convinto che con l'emancipazione della classe lavoratrice in una società senza classi libera dal dominio sarebbero scomparse anche le condizioni di qualsiasi emancipazione ulteriore, in queste prospettive gli ebrei in quanto ebrei dovevano scomparire una volta per tutte. Scompare non in quanto individui di uguali diritti, ma in quanto gruppo, in quanto comunità religiosa, in quanto nazione a sé stante o in quanto razza, comunque fossero stati concepiti o avessero concepito sé stessi.

E un paradosso della situazione di allora che proprio gli argomenti dei conservatori cristiani fossero i più adatti a riconoscere l'ebraismo nella sua alterità: tuttavia in essi si erano evidentemente insinuati pregiudizi antiebraici e successivamente antisemiti, che in Germania impedivano di considerare la comunità religiosa ebraica uguale alle chiese cristiane. Qui agli ebrei venne rifiutato quel riconoscimento che fu invece possibile nell'Inghilterra dei dissenzianti e delle denominazioni non-anglicane, e più ancora negli Stati Uniti; riconoscimento che in Francia fu comunque garantito a livello statale dall'organizzazione nazionale dei sinedri imposta da Napoleone - cosa che non avvenne nell'impero tedesco².

Da questi fatti si può trarre un'ulteriore conseguenza. Nessuna emancipazione può equiparare soltanto gli individui; essa deve sempre includere i vincoli interpersonali nei quali vivono le persone reali. Tuttavia ciò presuppone il riconoscimento e la parità di diritti dei gruppi. Senza il pluralismo legalizzato delle associazioni, delle

comunità religiose, dei partiti o senza una costituzione federativa non potrà mai realizzarsi alcuna uguaglianza di diritti. L'uomo vive sempre in unità d'azione, senza la cui coesione non sembra possibile nemmeno l'uguaglianza dei diritti individuali. Se si accetta questa conclusione storica come diagnosi della situazione attuale risulta particolarmente difficile, ma non del tutto impossibile, fare delle prognosi.

La storia del riconoscimento dell'attività dei sindacati in Germania offre un esempio finora (1988) abbastanza riuscito; questo oggi vale di meno per l'Inghilterra, la cui industrializzazione è avvenuta assai prima. Il compito di favorire l'emancipazione sociale, garantito per legge ai sindacati, passa in secondo piano in presenza della crisi economica evidentemente strutturale, ma questo non può cancellare i diritti di gruppo da essi conquistati. Le norme giuridiche, siano esse negoziate, ottenute con la lotta o garantite per legge, appartengono a qualsiasi economia, tanto regionale quanto globale³. E difficile stabilire se il recupero di un'identità particolare e di un'omogeneità interna da parte dei neri negli Stati Uniti (*black is beautiful*) favorisca la parificazione dei diritti o finisca per ostacolarla. Certo la politica delle quote per favorire l'inserimento delle minoranze nelle scuole, nelle università, nelle imprese e negli uffici ha prodotto una spinta al riconoscimento, che ha raggiunto un livello dal quale non può più retrocedere. Un problema analogo esiste nello Stato di Israele, i cui cittadini arabi godono individualmente di una piena uguaglianza di diritti, senza però poterne beneficiare come gruppo sociale o religioso. Perciò, i loro diritti individuali si riducono in modo proporzionale a questa limitazione. Qualsiasi emancipazione dei popoli in unità d'azione statualmente sovrane ha finora sollevato problemi in ordine alle minoranze che rendono necessario un riconoscimento non soltanto dei diritti degli individui ma anche di quelli dei gruppi: un riconoscimento possibile soltanto grazie all'uguaglianza dei diritti. Non è il caso di richiamare altri esempi, perlopiù fatali.

L'uguaglianza di tutte le persone, come presupposto della parità dei diritti, può dunque essere garantita soltanto se si tiene conto della pluralità delle concrete unità d'azione. La premessa della giustizia universale può valere come precetto minimale se la pluralità delle diverse comunanze ottiene una certa garanzia di esistenza. Tuttavia

l'esperienza storica induce allo scetticismo, che però può essere tanto più efficace come stimolo e correttivo per l'agire.

Come ultimo esempio richiamiamo il secondo *Kulturkampf* prussiano. La parità dei diritti assicurata ai cittadini individualmente considerati dalla Costituzione del Reich del 1867-1871 suscitò la protesta dei vari gruppi. Il *Kulturkampf* fu condotto da parte del partito del *Zentrum* e della Chiesa cattolica appellandosi a quegli stessi diritti fondamentali nel nome dei quali i liberali ritenevano che occorresse eliminare qualsiasi influenza delle chiese sulla scuola e sul matrimonio. Ora, questa situazione storica è stata (quasi) superata. Lo Stato relativamente neutrale sul piano confessionale si è ormai affermato: la possibilità di abbandonare una religione senza l'obbligo di convertirsi a un'altra, come pure il matrimonio civile, sono diventati patrimonio giuridico individuale di ogni singolo cittadino. Ma dopo di allora continuarono a farsi sentire il partito del *Zentrum*, di ispirazione confessionale, e il peso morale della Chiesa cattolica, come unità d'azione di gruppo nello Stato secolare.

Che cosa testimoniano le circostanze empiriche sopra menzionate? Ci hanno condotto in quattro aporie situative, che poterono risolversi, se mai lo poterono, solo nel corso del tempo storico: i postulati politici, sociali, confessionali ed economici dell'emancipazione non coincidono tra loro immediatamente. Nella realtà essi possono continuamente bloccarsi a vicenda. Le aspirazioni individuali e di gruppo all'uguaglianza dei diritti si sostengono a vicenda, ma possono anche generare contraddizioni insolubili. Nel corso del tempo, però, queste aporie hanno anche fatto sì che una legalizzazione dei postulati emancipativi generasse problemi che ne ostacolavano la realizzazione o perlomeno aprisse problemi che non possono essere risolti solo sul piano giuridico. La conseguenza assurda di accettare una situazione senza apparente via d'uscita o addirittura di dichiararla senza via d'uscita per prepararle una fine mediante l'annientamento degli altri ci porta in dimensioni apocalittiche. Perciò sembra opportuno, in conclusione, valutare la legittimità e la portata del concetto di emancipazione.

1) Il *sostrato naturale* che sta alla base del concetto di emancipazione, ossia il fatto che ogni generazione successiva diventi matura, è tanto durevole quanto la possibilità di nuove emancipazioni

che esso comporta. Pertanto l'emancipazione, raccogliendo l'eredità del diritto consuetudinario, è una categoria fondamentale di tutte le storie immaginabili. A ogni generazione successiva e in corrispondenza con la scomparsa delle generazioni precedenti sorge la possibilità di liberarsi da vincoli fino ad allora sussistenti. Si tratta solo in apparenza del conflitto (interpretabile in chiave di psicologia sociale) che normalmente insorge tra genitori e figli. Invece lo stacco naturale tra le generazioni, nella misura in cui produce storie, si traduce già sempre in cambiamenti sociali. Soprattutto a partire dalla rivoluzione tecnico-industriale mutano costantemente le condizioni di contorno (prima costanti) in base alle quali la nostra vita viene regolata sul piano istituzionale. Ciò che era normale per i padri non è più necessariamente giusto per le generazioni successive, che devono confrontarsi con nuove sfide: basti pensare alla crisi ecologica e alla minaccia dello sterminio atomico, pericoli che potranno essere evitati (se mai lo saranno) solo se verranno appresi e messi in pratica nuovi comportamenti indispensabili per la sopravvivenza. A ciò si aggiungono ultimamente le crescenti pretese di totalità basate su motivazioni religiose, che la liberazione è forse in grado di arginare. In questo senso l'emancipazione è legittima in quanto liberazione da queste condizioni che minacciano la sopravvivenza sulla terra. Tuttavia non è sufficiente riporre la speranza e la fiducia soltanto nelle generazioni future, che per definizione sono successive e quindi sembrano dotate (o sono costrette a dotarsi) di maggiore spregiudicatezza nell'affrontare le sfide.

2) Le minacce apocalittiche al nostro pianeta sono troppo ravvicinate perché già ora non vengano formulati ed espressi vincoli che travalicano le generazioni. Qui il concetto tradizionale di emancipazione come *finalità* universale ha un ruolo ambivalente. Contro la libertà dal dominio postulata e desunta dall'uguaglianza dei diritti di tutti parla qualsiasi esperienza fin qui realizzata. Perciò questo concetto, in quanto finalità, deve essere differenziato. Non possiamo fare a meno di riconoscere i molteplici presupposti delle eterogenee unità d'azione all'interno dei (e tra i) poteri depositari delle decisioni politiche. Solo se si tiene conto della pluralità delle comunità tramandate si può realizzare una politica razionale. Anche solo per tentare di scongiurare il rischio apocalittico le regole del calcolo politico non possono essere disattese.

D'altra parte, e qui sta la novità, la situazione si è talmente esasperata che il diritto generale di tutte le persone che vivono su questa terra deve essere incluso anche nelle massime d'azione di qualsiasi politica, al fine di ricondurre nell'alveo della controllabilità la minaccia atomica, la crisi ecologica e le pressioni terroristiche ubiquitarie. L'utopia della libertà dal dominio va ridotta al suo nucleo prescrittivo, ossia realizzare l'obiettivo dell'uguaglianza dei diritti. La responsabilità di tutti per tutti e quindi l'uguaglianza universale dei diritti su questa terra è diventata la condizione implicita di qualsiasi politica. Si tratta di esplicitarlo. Che la politica sia possibile solo attraverso particolari e piccole unità d'azione aggregate, senza per questo perdere di vista l'aspirazione universale dell'umanità empiricamente presente, è la sfida attuale. E dunque necessario adattare e attualizzare l'utopia illuministica della libertà dal dominio, in modo che il diritto ugualmente rivendicato da tutte le persone di poter continuare a vivere venga rispettato. In tal caso, l'aspirazione utopistica a un'emancipazione universale si trasformerebbe nell'obiettivo concreto di un consenso minimale universale che regola le condizioni di possibilità della sopravvivenza. Anche questo presuppone un'emancipazione, ossia l'emancipazione da quei comportamenti radicati che sono di ostacolo al necessario consenso minimale. La via che porta a questo risultato può essere lunga e piena di ostacoli quasi insuperabili, ma non c'è più nessuna alternativa di fronte alla minacciosa combinazione di una catastrofe atomica con il terrore globale o con la distruzione di tutte le risorse naturali.

3) In questo caso può essere istruttiva l'*ambivalenza temporale* del concetto tradizionale di emancipazione. Esso poteva significare l'atto, un tempo compiuto dallo Stato, di garantire la parità dei diritti - e in questo caso la riscattabilità sociale, la maturità di tutti, era presupposta a livello giuridico perché potesse essere poi realizzata nel tempo. Oppure il concetto di emancipazione poteva indicare quel processo di lunga durata che avrebbe portato all'uguaglianza dei diritti solo attraverso l'adeguamento, l'adattamento o l'autoemancipazione.

Questi due campi di significato potevano entrare in reciproco contrasto nella prassi. Così nelle discussioni del Parlamento tedesco che risalgono al periodo precedente alle rivoluzioni del marzo 1848 la legislazione richiesta venne bloccata come inopportuna, in forza della mancata autoemancipazione degli ebrei, dei lavoratori o delle donne;

oppure quel lungimirante atto giuridico venne rimandato, con il poco plausibile motivo che gli sviluppi che si annunciavano avrebbero senz'altro portato all'uguaglianza.

In Inghilterra questa posizione elusiva, giustificata con argomenti storico-filosofici, non poté essere sostenuta perché nel sistema giuridico inglese ogni legge era promulgata solo come un *act* a sé stante, riferito a persone determinate e ben circoscritte, senza che in questo modo si stabilissero anche norme generali e valide in tutti i tempi, come quelle attinenti ai diritti fondamentali. Perciò, solo retrospettivamente la storia inglese può essere interpretata come un processo emancipativo di progressiva estensione dell'uguaglianza dei diritti: nella realtà politica l'integrazione sociale dei diversi gruppi passò sempre per l'angusta strettoia della loro legalizzazione.

Le cose stanno diversamente per gli Stati Uniti, dove ai *citizen-rights* generali, sconosciuti in Inghilterra, è attribuito un significato tanto generale quanto immediatamente pratico. Lincoln dapprima cercò di realizzare la liberazione dalla schiavitù in modo evolutivo e graduale, con l'aiuto di risarcimenti e di fasi di apprendimento istituzionalizzate per le persone che dovevano essere liberate. I diritti fondamentali universali e i passaggi concreti per arrivare alla legalizzazione dovevano combinarsi reciprocamente e in un lungo arco di tempo. Solo gli eventi della guerra civile lo colsero alla sprovvista. Nel 1865 egli fu costretto suo malgrado a trasformare in liberazione generale lo specifico atto giuridico. La via progettata dovette essere accantonata in fretta. Con le parole di Lincoln: «I claim not to have controlled events but confess plainly that events controlled me»⁴. Tutte le soluzioni gradualistiche divennero obsolete a causa della guerra, per cui furono necessarie altre sentenze ed emendamenti per dare forza al principio universale dell'uguaglianza dei diritti.

Il concetto di emancipazione (da intendersi tanto come specifico atto giuridico, quanto come processo sociale), che nel tempo ha accumulato svariati significati, nella prassi ha portato a combinazioni assai diverse. Occorre fare una precisa distinzione tra il concedere e l'ottenere con la lotta, tra *signore* e *servo*, tra emancipazione e autoemancipazione, tra atto giuridico e processo sociale, perché non vada perduta la plurivalenza del termine. Applicando l'evidente plurivocità del nostro concetto contemporaneo di emancipazione alla nostra situazione si può

trarre la conclusione che la dimensione temporale del lento cambiamento e la dimensione temporale della singola azione chiaramente si combinano.

Non soltanto i margini di tempo delle azioni, ma anche quelli delle aspettative si accorciano. La spinta all'azione si è talmente intensificata che l'uguaglianza dei diritti di tutti gli uomini, anticipata giuridicamente, non può rimanere soltanto un postulato tradizionale della filosofia della storia. Essa deve invece diventare una massima d'azione di ogni politica (inevitabilmente guidata da interessi e particolare). L'interdipendenza di tutti i problemi sul nostro pianeta può aiutare a ottenere questo consenso minimale. Il concetto di emancipazione può rimanere efficace solo se viene pensato in modo iterativo, cioè come sfida costante a ridurre o superare lo iato che in futuro separerà ciò che è giuridicamente necessario, ciò che è formulabile in termini di legge e ciò che è socialmente e politicamente realizzabile. Detto altrimenti, la parità di diritti di tutte le persone della terra è più che un postulato teorico o un obiettivo utopistico: è il minimo che possa essere conservato del tradizionale concetto di emancipazione per poter rimanere politicamente capaci di un agire razionale. Questo però presuppone che possa avvenire un cambiamento storico di esperienza, tanto più efficace in quanto sappia fare di necessità virtù. Per rendere omaggio a san Girolamo: «Fac de necessitate virtutem» (Migne, 22, 552).

Note

1. «Chi ipotizza che la storia del mondo avrà fine non appena ci saremo emancipati si sbaglia di grosso! Sarà **allora** che dovremo **iniziare** a lottare per i diritti del popolo». *Correspondence of Daniel O'Connell*, a cura di W.J. Fitzpatrick, London, 1888, vol. I, p. 176; citato da N. Edward, *The English Catholic Church in the Nineteenth Century*, Oxford, 1984, pp. 33 ss.

2. CFR. R. LIBERIES, Emancipation and the Structure of the Jewish Community in the Nineteenth Century, IN L. BAECK INSTITUTE, «YEARBOOK», N. XXXI (1986), PP. 51-67.

3. CFR. AL RIGUARDO IL RECENTE W. STEINMETZ (A CURA DI), Private Law and Social Inequality in the Industrial Age. Comparing Legal Cultures in Britain, France, Germany and the United States, OXFORD, THE GERMAN HISTORICAL INSTITUTE LONDON, 2000; E ID., Begegnungen vor Gericht, MÜNCHEN, 2002.

4. Non pretendo di aver controllato gli eventi, anzi confesso apertamente che sono stati gli eventi a controllare me», cit. in R. Hofstadter, *The American Political Tradition*, New York, 1948, p. 133. Per altri riferimenti cfr. il mio articolo, scritto in collaborazione con M. Grass, *Emancipation*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, a cura di O. Brunner *et al.*, Stuttgart, 1975, vol. II, pp. 153-197.

Capitolo quinto

Crisi

Oggi, chi apre un giornale si imbatte spesso nella parola «crisi». Essa indica insicurezza, sofferenza e incertezza, e allude a un futuro ignoto i cui presupposti non si lasciano chiarire a sufficienza. E quanto affermava un lessico francese del 1840 ¹. Oggi le cose non stanno diversamente. L'uso inflazionato della parola si è esteso a quasi tutti gli ambiti della vita: politica interna ed estera, cultura, economia, chiese e religioni, tutte le scienze dello spirito e le scienze sociali e anche le scienze della natura, la tecnica e l'industria, nella misura in cui esse sono intese come parti del nostro sistema sociale e politico, come elemento integrante del nostro mondo vitale. Se l'uso così frequente della parola fosse un indizio sufficiente di una crisi reale allora dovremmo vivere in una crisi generalizzata. Ma questa conclusione, che corrisponde a un luogo comune diffuso, non contribuisce molto alla diagnosi della nostra situazione.

Nelle prossime pagine cercherò di isolare per mezzo della storia concettuale alcuni aspetti strutturali di questo concetto che possono contribuire ad accrescere la forza degli argomenti e a precisarli. A questo scopo rivolgerò dapprima uno sguardo alla storia del concetto; in secondo luogo abbozzerò i modelli semantici ai quali può essere ricondotto l'uso moderno della parola; in terzo luogo vorrei porre nuovamente alcune questioni che nascono dal rapporto fra la tradizione cristiana e il linguaggio concettuale moderno.

1 Rassegna di storia concettuale

Quello di «crisi» è uno dei concetti fondamentali, cioè dei concetti non sostituibili della lingua greca. Derivato da *krino* (separare, scegliere, decidere, valutare; mediale: misurarsi, lottare, combattere), la *krisis* portava a una decisione definitiva, irrevocabile. Il concetto

implicava alternative esasperate, che non consentivano alcuna revisione: successo o fallimento, ragione o torto, vita o morte, infine salvezza o dannazione.

In Tucidide gli eventi critici della lotta tra le grandi potenze sono le quattro battaglie decisive della grande guerra con i Persiani. Qui Tucidide (come più tardi Montesquieu) inserisce già le battaglie nel quadro generale della narrazione storica, quel quadro all'interno del quale quattro battaglie risultarono decisive per la guerra.

Nella scuola di Ippocrate il termine *krisis* indica la fase appunto «critica» di una malattia, dove giunge a un esito finale la lotta tra la vita e la morte, la cui decisione stava per arrivare ma non era ancora arrivata.

Nell'ambito della politica, ad esempio in Aristotele, questo termine indicava la creazione o la conservazione del diritto, a cui tutti i cittadini erano chiamati a collaborare, ma anche le decisioni politiche che dovevano tutte presupporre il necessario e giusto giudizio politico.

Nel campo della teologia a partire dal Nuovo Testamento i concetti di *krisis* e *judicium* entrambi mutuati dal linguaggio giuridico, acquistano un nuovo significato, in certo modo insuperabile: essi indicano infatti il giudizio di Dio, sia che con *krisis* si intenda il giudizio universale alla fine dei tempi, sia che questo giudizio sia presente per tutti i fedeli già nel tempo della loro vita, grazie alla venuta di Cristo e alla luce da lui portata a questo mondo.

Dunque, il concetto abbracciava potenzialmente tutte le situazioni decisionali della vita interna ed esterna, della singola persona e della sua comunità. Si trattava sempre di alternative definitive, sulle quali doveva essere presa una decisione adeguata, ma la cui realizzazione alternativa era anche insita nella cosa stessa di cui si trattava.

Era un concetto che comportava sempre una dimensione temporale che a sua volta, per esprimerci in termini moderni, implicava una teoria del tempo: sia che dovesse essere individuato il momento giusto per agire con successo, sia che l'ordine del potere fosse stabilizzato dalla creazione o dalla conservazione del diritto, sia che la valutazione del medico (come afferma Galeno) dovesse diagnosticare l'esatta durata del decorso di una malattia per poter azzardare una prognosi, sia (e qui siamo nell'ambito della teologia) che venisse accolto il messaggio di Dio, per evitare *hic et nunc* la dannazione (come si legge in Giovanni),

nonostante non fosse ancora giunto il giudizio finale verso il quale si muove tutto il creato, ma che non si sa quando avverrà.

Il termine *krisis* si riferiva, per così dire, al tempo che stringe. Il senso del concetto consisteva appunto nel comprendere che il tempo stringe. In quasi tutti i discorsi sulla crisi erano presenti riferimenti all'incertezza e alla necessità di prevenire per evitare una sventura o per salvarsi, delimitando i termini temporali a seconda dei diversi ambiti vitali tematizzati.

Dall'antichità fino alla prima modernità la parola e il concetto si sono mantenuti nella lingua latina: *crisis* in medicina e *judicium* o *judicium maximum* in teologia. Ad esempio, Tommaso d'Aquino nel suo *Compendium Theologiae* (cap. 242) distingueva tre fasi temporali del giudizio formulato dal Figlio di Dio: il giudizio che riguarda l'uomo durante la sua vita, quello nell'ora della sua morte e, infine, il giudizio finale, dopo il ritorno di Cristo. La storia concettuale di *crisi* si è svolta, per così dire, sul piano dei linguaggi settoriali ed è legata alle istituzioni della Chiesa o delle diverse facoltà universitarie. Dopo che la parola greca venne accolta nelle lingue volgari europee, cioè dopo la fine del Medioevo, se ne può registrare la successiva e crescente diffusione. Il concetto venne impiegato sempre più in vari ambiti: la politica, la psicologia, l'economia in via di sviluppo e infine la storia recentemente scoperta. Si può addirittura affermare che il concetto di *crisi* contribuì a fondare gli ambiti suindicati come scienze a sé stanti.

Su tutto ciò esercitò una profonda influenza l'uso medico del termine. Le metafore del corpo per gli Stati derivano probabilmente a loro volta dalle metafore mediche. Esse servivano a diagnosticare la malattia e la salute e a prevedere la vita o la morte.

Tuttavia, nel Settecento il concetto si rese autonomo. Il riferimento al significato medico venne esplicitamente caratterizzato come una metafora, come fa Rousseau. In Germania, ad esempio, si parlò di crisi del sistema imperiale tedesco con riferimento alla struttura costituzionale federale, le cui regole interne non erano più in grado di stabilizzare l'impero. Perciò andava creata una Lega dei principi, il cui preambolo venne formulato nel 1785.

Pertanto, il concetto di crisi ha alle spalle una carriera analoga a quella di *rivoluzione* o di *progresso*, entrambi divenuti concetti temporali il cui precedente significato spaziale o naturale a partire

dall'Illuminismo si è volatilizzato lasciando il posto a significati principalmente storici. Questo emerge ad esempio in Leibniz, che durante la guerra del Nord vide delinearsi una nuova costellazione con l'ascesa dell'impero russo: «Momenta temporum pretiosissima sunt in transitu rerum. Et l'Europe est maintenant dans un état de changement et dans une crise où elle n'a jamais été depuis l'Empire de Charlemagne»². Il concetto entrò in una dimensione storico-filosofica che era destinato a occupare sempre più nel corso del Settecento. *Crisi* si trasforma in un concetto di filosofia della storia che indica l'aspirazione di poter interpretare l'intero corso della storia a partire dalla propria diagnosi del tempo. Da allora, è sempre il proprio tempo a venire esperito" come crisi. E la riflessione sulla propria situazione temporale dispone tanto alla conoscenza dell'intero passato quanto alla prognosi per il futuro.

A partire dalla Rivoluzione francese il concetto di crisi diventa in seguito la chiave interpretativa centrale tanto per la storia politica quanto per la storia sociale. Lo stesso vale per la lunga rivoluzione industriale, accompagnata e influenzata da una teoria scientificamente differenziata della crisi e della congiuntura.

Tuttavia colpisce che, a differenza dall'economia politica, per le concezioni storiche generali nell'Ottocento non sia stata sviluppata un'esplicita teoria della crisi. Jacob Burckhardt rimane l'unica eccezione. E anche Marx, che cercò di collegare la sua teoria economica con una filosofia della storia, si fermò davanti all'elaborazione di una teoria della crisi alla quale Schumpeter, in riferimento a questo concetto, nel 1939 (*business cycles*) ha espressamente rinunciato. Anche nel Novecento le teorie delle crisi si limitano ad ambiti scientifici particolari, come la psichiatria o la politologia. Le teorie globali delle crisi, come quelle che stavano implicitamente alla base delle filosofie della storia tra Sette e Ottocento, oggi si attirano facilmente la taccia di essere poco serie perché non sufficientemente documentabili o controllabili sul piano empirico. Possiamo così a considerare la semantica del concetto di *crisi* come concetto storico fondamentale.

2. Tre modelli semantici

Mentre all'inizio il significato medico del termine *crisi* aveva fortemente influenzato il suo impiego politico, successivamente nel concetto storico fondamentale si inseriscono numerosi elementi teologici. Questo vale già per il linguaggio della guerra civile inglese del 1640-1660. E vale anche per l'uso linguistico riflesso della filosofia della storia, che si è generalmente affermato a partire dal tardo Illuminismo. L'associazione con il giudizio di Dio e con l'apocalisse è sempre presente nell'uso del termine, sicché non può esserci dubbio sull'origine teologica del nuovo concetto. Questo emerge, non ultimo, dal fatto che le diagnosi delle crisi in termini di storia della filosofia operano spesso con alternative rigide, che sono dannose per una diagnostica differenziata, ma sembrano tanto più efficaci e illuminanti in forza del gesto linguistico profetico.

In seguito delinearò tre modelli semantici, anche se ciò comporta il rischio di semplificare eccessivamente l'uso effettivamente e storicamente compiuto del concetto. Ad ogni modo, possono essere individuate tre opzioni semantiche:

1) la storia può essere interpretata come crisi permanente. La storia mondiale è il tribunale mondiale. Si tratta dunque di un concetto processuale;

2) *crisi* può designare una specifica dinamica sempre più accelerata, nella quale si annodano molti conflitti che fanno saltare il sistema, per condurre a una nuova situazione dopo la crisi. In questo caso *crisi* indica l'oltrepas- samento di una soglia epocale, ossia un decorso che, *mutatis mutandis*, può ripetersi. Anche se nel caso specifico la storia rimane sempre unica, nondimeno questo concetto testimonia della possibilità che le spinte al cambiamento possano manifestarsi in forme analoghe. Perciò propongo di definirlo un concetto periodale iterativo;

3) *crisi* può intendere semplicemente l'ultima crisi della storia che si è svolta fino a oggi. In questo caso, le affermazioni sul giudizio universale vengono impiegate in senso soltanto metaforico. Mentre questo modello, commisurato al corso finora seguito dalla nostra storia, deve essere caratterizzato come utopico, non si può più escludere che in considerazione dei mezzi di autodistruzione attualmente esistenti esso abbia tutte le possibilità di realizzarsi. Questo concetto di crisi, a

differenza degli altri, è un concetto puramente riferito al futuro e mira a una decisione finale.

In effetti nel linguaggio della filosofia della storia o in quello della teoria della storia i modelli sopra menzionati non compaiono in una forma pura, ma si sostengono a vicenda, si mescolano e vengono dosati in misura diversa. Comune a tutti e tre i modelli è il fatto che, nonostante siano imbevuti di riferimenti teologici, essi avanzano la pretesa di offrire per le crisi schemi esplicativi immanenti alla storia e tali da non richiedere sul piano teorico l'intervento di Dio.

Aggiungiamo qualche chiarimento alle tre posizioni semantiche fondamentali.

1) «La storia del mondo è il tribunale del mondo» è un detto di Schiller ed è diventato in un certo senso il motto della modernità. Si tratta di un passaggio apparentemente casuale di una poesia d'amore nella quale Schiller rimpiange che un'occasione perduta non possa più tornare: «Was man von der Minute ausgeschlagen / Gibt keine Ewigkeit zurück» [«Ciò che si esclude dal minuto / nessuna eternità potrà restituire»]³. Formalmente si tratta della temporalizzazione del giudizio universale, che si compie sempre e continuamente. Ogni giorno è l'ultimo. In questo caso è presente una chiara sfumatura anticristiana, poiché ogni colpa entra senza pietà nella biografia del singolo individuo, nella storia delle comunità d'azione politiche, nell'intera storia mondiale. Il modello è compatibile con il destino che Erodoto lascia trasparire dietro le singole storie, che possono sempre essere lette come compimento di una giustizia immanente al mondo. Ma il detto di Schiller eleva una pretesa più grande. Non soltanto alle singole storie, bensì alla storia mondiale *in toto* viene attribuita una giustizia immanente, dalle connotazioni quasi magiche. Logicamente ogni ingiustizia, ogni incommensurabilità, ogni crimine impunito, ogni mancanza di senso e di utilità vengono apoditticamente esclusi. In questo modo aumenta enormemente l'onere della prova per il senso di questa storia. Non è più lo storico che crede di poter giudicare moralmente *ex post* il passato, sulla base della sua migliore conoscenza, ma è la storia stessa a essere considerata come un soggetto agente che realizza la giustizia. Hegel ha tentato di cogliere le discrepanze e le insufficienze morali che derivano da questo detto. La sua storia mondiale rimane il tribunale della storia, poiché in essa si alienano lo spirito del mondo o le idee di

Dio, per poi ritrovarsi. Da un punto di vista teologico, si tratta dell'ultima eresia concepibile, che vuole rendere giustizia a un'interpretazione cristiana della storia.

Ma il detto di Schiller continuò a essere applicato ininterrottamente fino a quando la storia venne interpretata come processo immanente al mondo. I liberali non si stancavano di richiamarsi a esso per poterne ricavare una legittimità morale del loro agire. Ma anche i filosofi della storia darvinisti e imperialisti poterono ricollegarsi ininterrottamente a esso, poiché il successo, l'affermazione del più forte, avanzava la pretesa alla legittimità storica - fino alla rinuncia sentimentale di Hitler all'autocompassione: chi tramonta, se lo è meritato.

Ci sono opzioni semantiche le cui conseguenze negative non possono affatto essere attribuite ai loro creatori linguistici. Chi tenta di ricondurre Hitler a Hegel o a Schiller ubbidisce al richiamo di una storia effettuale che procede in modo selettivo. La storia mondiale come tribunale mondiale implica anzitutto e in primo luogo l'affermazione che qualsiasi situazione è caratterizzata dalla medesima necessità di decidere.

Sotto questo aspetto il detto di Schiller può anche essere adattato in senso teologico, come quando ad esempio Richard Rothe nel 1837 affermava che «Tutta la storia cristiana è una grande e continua crisi della nostra specie»⁴. Oppure come quando Karl Barth toglieva a questa crisi permanente qualsiasi sovratono finalistico o teleologico, per interpretarla in termini esistenziali: «la cosiddetta "storia della salvezza" è soltanto la crisi perdurante di tutte le storie, non una storia nella storia o accanto alla storia»⁵. Qui il concetto di *crisi* ha assunto il suo significato riferito alla fine dei tempi ovvero transtemporale: diventa una categoria strutturale della storia intesa in senso cristiano; l'escatologia viene per così dire incorporata nella storia. A questa dilatazione metaforica del concetto di crisi mira anche Popper nella sua *Logica della scoperta scientifica*. Il suo libro, scrive nel 1934, intende proporre una teoria della conoscenza, una dottrina del metodo: «E un figlio del tempo, un figlio della crisi - soprattutto della crisi della fisica. Esso afferma la permanenza della crisi; se ha ragione, la crisi è la condizione normale di una scienza razionale altamente sviluppata»⁶ - sicché, perlomeno da questo punto di vista, la teologia e le scienze naturali concorderebbero.

2) Meno ambiziosa sotto il profilo teorico è la *crisi come concetto periodale iterativo*. Quest'ultimo si interroga sulle condizioni dei possibili decorsi storici, per poter ricavare dalla loro comparazione analogie e differenze. Questo modello semantico non avanza la pretesa di fornire un'interpretazione globale o definitiva della storia. Per Jacob Burckhardt, ad esempio, esso serve a individuare costanti antropologiche che nelle rispettive articolazioni storiche hanno consentito vari decorsi di crisi. Perciò egli definì come specifica crisi storica l'epoca delle migrazioni dei popoli che, non ultimo, ha favorito la nascita di una Chiesa con aspirazioni universali. Inoltre, Burckhardt considerò soltanto la modernità come crisi permanente dall'esito aperto. Dietro tutte le altre crisi egli scoprì in ultima analisi più continuità di quante ne riconoscesse la percezione di coloro che erano coinvolti nelle varie circostanze.

Anche il concetto economico può rientrare semanticamente in questa fattispecie. Dietro i modelli economici della crisi stanno le metafore dell'equilibrio tipiche del Settecento, che non hanno mai una piena corrispondenza empirica. Per dirla in modo approssimativo, le crisi avvengono sempre quando l'equilibrio tra offerta e domanda, tra produzione e consumo, tra circolazione del denaro e circolazione delle merci viene talmente alterato che ovunque si manifestano recessioni e regressi. Nello stesso tempo, però, l'esperienza finora raccolta dimostra che a una crisi ha sempre fatto seguito una crescita generale della produttività. Il paradosso di questa teoria della crisi sembra consistere nel fatto che un equilibrio può essere mantenuto o ricostituito soltanto a condizione che la produttività aumenti ancora e non ristagni: in quest'ultimo caso, infatti, il regresso appare inevitabile. Pertanto, questo modello finora è stato legato al progresso, senza il quale esso non avrebbe una conferma empirica. Come affermava Molinari, un teorico della congiuntura dell'Ottocento: «Qualsiasi progresso grande o piccolo ha la sua crisi»⁷. Mi sembra che questo modello semantico, secondo il quale le crisi sono generatori del progresso, finora abbia trovato conferma soltanto nell'ambito dell'economia, delle scienze naturali, della tecnica e dell'industria. Rinuncio a fare citazioni volte a illustrare l'applicazione di questo modello all'intera storia dell'umanità. Il loro numero è enorme. Solo un esempio per tutti: «Out of every crisis mankind rises with some greater share of knowledge, higher decency,

pur purpose»⁸. Sono parole pronunciate da Franklin D. Roosevelt poco prima della sua morte. L'opzione semantica solleva la questione se quello di *progresso* sia il vero concetto-guida della *crisi* ovvero se il concetto periodale negativo di *crisi* sia il vero concetto-guida sotto il quale va sussunto anche il concetto di *progresso*. Se il concetto di *crisi* come concetto periodale iterativo potesse rivendicare una maggiore forza esplicativa, allora al progresso, che innegabilmente c'è, potrebbe essere riconosciuto il suo relativo diritto.

3) La *crisi come decisione ultima*. Che la crisi nella quale ci si trova di volta in volta sia l'ultima grande e definitiva decisione, dopo la quale la storia del futuro si presenterà in modo del tutto diverso - questa opzione semantica sarà scelta tanto più spesso quanto meno si è creduto alla fine assoluta della storia in seguito a un giudizio universale. Pertanto, si tratta della trasposizione di un principio teologico. Esso viene attribuito alla storia immanente al mondo. Citiamo qualche testimone. Robespierre si considerava il realizzatore di una giustizia morale che si afferma definitivamente ricorrendo contro voglia alla violenza. Anche Thomas Paine, di fronte alla crisi della Rivoluzione francese e americana, credeva che il futuro celasse in sé una svolta assoluta. Anche gli originari partigiani della Rivoluzione francese, che avrebbero rivolto le critiche più aspre alle sue conseguenze bonapartiste, poterono mantenere questa opzione semantica. Tanto per richiamarne i nomi: Friedrich Schlegel, Fichte o Ernst Moritz Arndt per quanto riguarda l'area linguistica tedesca. Il punto più basso della storia coincide con la svolta verso la redenzione. Basti pensare, per quanto riguarda la Francia, alla nascita della sociologia dallo spirito della Rivoluzione (non della Restaurazione). Saint-Simon o Auguste Comte erano convinti di trovarsi nella «Grande Crise Finale» che avrebbe potuto essere superata e risolta una volta per tutte grazie alla pianificazione economica e alla crescita della produzione industriale. Qui occorre citare anche Lorenz von Stein, che vedeva nell'equiparazione tra capitale e lavoro l'ultima chance per evitare la ricaduta dell'Europa nella barbarie.

Karl Marx si è mantenuto in una posizione in certo modo intermedia: da un lato egli si attendeva con certezza che l'ultima crisi del capitalismo avrebbe recato con sé la successiva condizione di libertà dal dominio e di cancellazione delle differenze di classe; dall'altro, egli

non si sentiva in grado di interpretare le crisi del capitalismo in modo tale che esse dovessero necessariamente far saltare il sistema anziché conservarlo. Egli da un lato operava con un concetto di crisi immanente al sistema, mettendo in risalto la struttura iterativa delle crisi economiche. Dall'altro, conosceva il concetto (desunto da altre premesse, di carattere teologico) di una crisi che fa saltare il sistema e che spinge la storia mondiale verso un'ultima grande crisi. Per lui, la presunta ultima battaglia tra il proletariato e la borghesia si compie indubbiamente nelle dimensioni di un giudizio universale, che però non è riuscito a fondare su basi puramente economiche. Giungo così alla conclusione.

3. La «crisi» come questione per la tradizione cristiana

È facile svelare che la crisi di volta in volta attesa come momento decisivo finale è solo un'illusione prospettica. La finitezza di tutti gli uomini comporta che essi considerino più importante e prendano più sul serio la propria situazione rispetto a tutte le situazioni precedenti. Ma ci si dovrebbe guardare, proprio in riferimento alla dottrina del giudizio universale, dallo screditare questa autosopravvalutazione dell'uomo solo come un errore di prospettiva. Anche se si trattasse soltanto della sopravvivenza potrebbe darsi che molte decisioni si rivelassero come decisioni ultime. La *crisi* nel significato greco di necessità di decidere e di agire sotto l'incalzare dell'urgenza rimane un concetto irrinunciabile anche nelle complesse condizioni della società moderna. Vorrei chiarirlo con un esperimento mentale.

La dottrina cristiana afferma che Dio abbrevierà il tempo prima che sopravvenga la fine del mondo. Dietro questa idea sta la concezione cosmologica secondo cui Dio in quanto Signore dei tempi possa anticipare la prevista fine del mondo per il bene degli eletti, la cui sofferenza Egli abbrevierà (Marco 13, 20; Matteo 24, 22). Ora, questo linguaggio mitologico dell'attesa apocalittica può essere psicologizzato o ideologizzato. Non è difficile vedere in questa fede nell'imminente abbreviazione del tempo un desiderio dei sofferenti e degli oppressi di tramutare il più presto possibile la loro miseria in un Paradiso. Tuttavia, se si considera il topos dell'abbreviazione

escatologica del tempo sotto il profilo delle sue interpretazioni storiche, il risultato sorprendente è che l'abbreviazione inizialmente sovrastorica del tempo è diventato successivamente un'accelerazione della storia stessa. Ad esempio, Lutero credeva fermamente che Dio avrebbe abbreviato il tempo prima della fine sconosciuta del mondo; credeva che gli anni sarebbero diventati mesi, i mesi settimane e le settimane giorni, prima che la luce eterna avesse cancellato la differenza tra il giorno e la notte, ma interpretava già in senso storico l'abbreviazione del tempo. Gli eventi stessi, che si accavallavano dopo il crollo della Chiesa, erano per lui un preannuncio della fine del mondo ormai prossima. L'onere della prova per l'imminente giudizio universale non era più sostenuto dall'idea mitica che il tempo fosse abbreviabile, ma fu attribuito agli eventi storici empiricamente percepibili, come tali. Da una prospettiva del tutto diversa venne interpretata in modo analogo la storia delle scoperte scientifiche. Per Bacone era motivo di aspettativa e di speranza che le scoperte avvenissero a intervalli sempre più brevi, per poter dominare sempre meglio la natura. Gli uomini di cultura della prima modernità, ad esempio Leibniz, trassero da questo principio la conclusione che i progressi immanenti al mondo avrebbero portato in modo sempre più rapido e accelerato a un ordine migliore. L'abbreviazione apocalittica del tempo divenne l'accelerazione del progresso storico. I contenuti del modello interpretativo vennero completamente scambiati. La possibilità di raggiungere il Paradiso solo dopo la fine del mondo e la possibilità di raggiungerlo già in questo mondo si escludevano logicamente.

Ma l'abbreviazione cosmica del tempo, che avrebbe dovuto precedere il giudizio universale, non ha esaurito il senso del concetto di crisi. Anche l'accelerazione del mondo moderno, sul cui contenuto reale non sussiste alcun dubbio, può essere intesa come crisi. E chiaro che occorrono decisioni che, scientificamente o meno, intenzionalmente o meno, stabiliscano se e come sia o non sia possibile la sopravvivenza su questo pianeta. L'abbreviazione cosmica del tempo, che nel linguaggio mitico doveva precedere il giudizio universale, oggi può essere verificata empiricamente come abbreviazione delle conseguenze storiche degli eventi. Con le parole di Jacob Burckhardt: «Il processo mondiale subisce improvvisamente una terribile accelerazione; sviluppi che un tempo avrebbero richiesto secoli si esauriscono e sono liquidati

nell'arco di mesi e settimane, come fossero fuggevoli fantasmi»⁹. Il concetto comune all'abbreviazione apocalittica del tempo che precede il giudizio universale e all'accelerazione storica è il concetto di *crisi*. E forse una fortuita linguistica? Nel significato cristiano e non-cristiano *crisi* indica comunque una crescente pressione temporale alla quale l'umanità di questo pianeta non sembra potersi sottrarre.

Perciò vorrei proporre in conclusione un'ipotesi temporale del tutto nuova. Considerando la storia dell'umanità dalla prospettiva del presente si possono delineare tre curve temporali esponenziali. In confronto ai cinque miliardi di anni da quando il nostro pianeta è ricoperto da una crosta terrestre consolidata, il miliardo di anni di vita organica è un arco di tempo ben più breve, ma assai più breve è l'arco di tempo di 10 milioni di anni che ci separa dall'ipotetico essere antropoide al quale viene attribuita la fabbricazione di utensili risalenti a due milioni di anni fa.

La seconda curva temporale esponenziale può essere tracciata all'interno dei due milioni di anni da quando l'uomo si è distinto per la creazione di utensili fatti da sé. I primi documenti di arte per così dire genuina risalgono a trentamila anni fa e la nascita dell'agricoltura e dell'allevamento a circa diecimila anni fa. E a confronto con i due milioni di anni di propria produttività i circa seimila anni di una civiltà urbana evoluta, da quando cioè esistono documenti scritti tramandati, sono un periodo breve. Di gran lunga successiva è poi la nascita della riflessione in filosofia, nella poesia e nella scrittura storica.

La terza curva temporale esponenziale si delinea partendo dall'autorganizzazione delle civiltà evolute di tipo urbano, risalente a seimila anni fa. Commisurata con la sua storia comparativamente più continua la società industriale moderna, fondata sulla scienza e la tecnica, si è sviluppata solo trecento anni fa circa. La comunicazione delle notizie si è accelerata in una misura tale che ormai è possibile l'identità temporale tra l'evento e la notizia. Ma anche l'accelerazione dei traffici si è più o meno decuplicata da quando i mezzi naturali (il vento, l'acqua e gli animali) sono stati sostituiti dagli strumenti tecnici della macchina a vapore, delle macchine elettriche e dei motori a scoppio. L'accelerazione dei mezzi di comunicazione ha ridotto il pianeta a un'astronave. Nello stesso tempo l'incremento demografico avviene in un'analogia curva temporale esponenziale: dal circa mezzo

miliardo del Seicento la popolazione mondiale è cresciuta, nonostante tutti gli stermini di massa, a due miliardi e mezzo a metà del Novecento, per sfiorare la soglia degli otto miliardi alla fine di questo stesso secolo.

Le tre curve temporali esponenziali possono essere screditate come meri giochetti con i numeri. Ma è chiaro che si profila un limite che non potrà mai essere oltrepassato da alcun progresso tecnico e scientifico. A ciò si aggiunge il fatto che nella medesima curva temporale esponenziale la potenza autodistruttiva dell'umanità autonoma si è moltiplicata.

Si pone così la questione se il nostro modello semantico di crisi non abbia ottenuto più possibilità di realizzazione di quante non ne abbia mai ottenute prima in passato. Se così è, sarebbe indispensabile impegnarsi con tutte le forze per impedire il tramonto. Il *katechon* è anche una risposta teologica alla crisi.

Le tre curve temporali esponenziali possono anche essere lette come fattori di rafforzamento dell'accelerazione, che rendono impossibile azzardare calcoli per il futuro. Forse la risposta alla crisi sta nel cercare stabilizzatori ricavabili dalla lunga durata della storia dell'umanità, così come si è svolta finora. Non è da escludere che tale questione possa essere formulata non solo in termini storici e politici, ma anche in termini teologici.

Note

1. *Dictionnaire Politique* (1839), a cura di E. Duclerc e Pagnerre, Paris, 1868⁷; art. «Crise», p. 298. Per tutti i riferimenti successivi cfr. il mio articolo *Krise*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, a cura di O. Brunner et al., Stuttgart, 1982, vol. III, pp. 617-650.

2. «*Momenta temporum pretiosissima sunt in transitu rerum*. E ora l'Europa attraversa un cambiamento e una crisi in cui non si è mai trovata dai tempi dell'impero di Carlo Magno». Leibniz, abbozzo di una lettera a Schleiniz (23 settembre 1712), in *Leibniz' Rußland betreffender Briefwechsel*, a cura di W.I. Guerrier, Petersburg-Leipzig, 1873, vol. II, pp. 227 ss., cit. in D. Groh, *Rußland und das Selbstverständnis Europas*, Neuwied, 1961, p. 39.

3. F. Schiller, *Resignation. Eine Phantasie*, in *Sämtliche Werke. Säkularausgabe*, a cura di E. von der Hellen et al., Stuttgart-Berlin, s.d., vol. I, p. 199.

4. R. Rothe, *Die Anfänge der kristlichen Kirche und die Verfassung* (1837), cit. in P. Meinhold, *Geschichte der kirchlichen Historiographie*, München-Freiburg, 1967, vol. II, p. 221.

5. K. Barth, *Der Römerbrief* (1918), Zollikon-Zürich, 1954⁹, pp. 57, 32; trad. it. *Uepistola ai Romani*, Milano, 2002, pp. 61, 35.

6. Cit. in L. Schäfer, *Laßt Theorien sterben anstatt Menschen*. Vor hundert Jahren wurde Karl Popper geboren, in «*Neue Zürcher Zeitung*», 27-28 luglio 2002.

7. G. de Molinari, *L'Evolution économique du XIX^e siècle. Théorie du Progrès*, Paris, 1880, pp. 102 ss.

8. «Dopo aver attraversato una crisi, il genere umano raggiunge livelli più alti di conoscenza e decoro, e ha intenti più puri», cit. in W. Besson, *Die politische Terminologie des Präsidenten F.D. Roosevelt*, Tübingen, 1955, p. 20.

9. J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, a cura di R. Stadelmann, Pfullingen, 1949, p. 211.

Capitolo sesto

Patriottismo

a Dolf Sternberger

Essere patriota o rendere omaggio al patriottismo ha sempre comportato una presa di posizione, senza che dal concetto si potesse desumere di quale posizione si trattasse. Sembra così che ci troviamo nella situazione di Wieland, che nel 1793 non riusciva a farsi un'«idea chiara e corretta» del patriottismo, specialmente di quello tedesco¹. Nell'uso linguistico odierno, in Germania, sembra collegarsi all'idea di patriota una sfumatura antico-franca, mentre la connotazione neofranca, ossia la connotazione rivoluzionaria del 1793, sembra sbiadita.

Comunque, oggi il concetto di «patriota» non espone chi lo impiega al rischio di essere confinato o inquadrato in qualche recinto negativo come nazionalista o addirittura come sciovinista. In seguito alle nostre esperienze non si può più essere nazionalisti, ma è accettabile che si rimanga patrioti. Ci è stato risparmiato il «patriottista», ma non il patriottismo. Si tratta di una parola e di un concetto creati all'inizio del Settecento, precursori di molti «ismi» che sarebbero seguiti (grazie anche al loro aiuto): il repubblicanesimo, il democraticismo, il liberalismo, il comunismo, il fascismo. Nessuno di questi concetti che generarono grandi e dinamici movimenti è pensabile senza l'antecedente patriottismo. Si tratta di concetti successivi, che si possono ricavare in una certa misura dal volume semantico del «patriottismo». Si tratta di un dato specificamente moderno e stimolante che ci offre l'occasione di interrogarci sui fondamenti e i limiti del patriottismo.

Se c'è una patria, è certamente il paese, qualunque esso sia, nel quale ogni uomo è nato, senza averlo potuto scegliere. E rimane il paese nel quale si vive, se motivi interni o esterni non costringono ad abbandonarlo. Che bisogno c'è di un patriottismo per garantire o

fondare questo inevitabile dato di fatto? Dobbiamo cercare di rispondere a questa domanda.

Così ad esempio, come è accaduto fin troppo spesso, lasciare il proprio paese può essere segno di altrettanto patriottismo che rimanervi a vivere. Patriottismo ed esilio non si escludono. Dunque, il patriottismo non è legato al paese nel quale si vive e che perciò si ama, ma alle sue condizioni o anche alla sua costituzione. Che il sangue e la terra siano criteri di una vita costituzionale è un pregiudizio ancora presente nell'uso linguistico tedesco. Il fatto che la costituzione (o l'amore per la patria) sia controversa, può rendere inevitabile l'emigrazione. Heinrich Heine disse che a causa di questo amore aveva trascorso in esilio tredici anni², e altri ne avrebbe trascorsi.

Dunque, il patriottismo circoscrive e include; vediamo come questo accade nello specifico. A questo scopo anzitutto mi addentrerò nella storia linguistica e concettuale in cui si articolano le esperienze, le aspettative, le speranze e le paure di coloro che si sono richiamati al patriottismo e ne hanno formulato il concetto. Successivamente indicherò alcuni caratteri strutturali e permanenti che emergono nelle singole manifestazioni del patriottismo o che sono in esse implicate. I fondamenti e i limiti del cosiddetto patriottismo sono unici e persistenti, e mutano solo lentamente.

Facciamo un breve excursus nella storia delle parole e dei concetti. La parola originaria patria rinvia in greco alla discendenza dal padre, indica la stirpe o la famiglia; in latino designa soprattutto (con connotazioni religiose), la «città dei padri», Roma; in tedesco la parola Vaterland, impiegata a partire dal XII secolo, è sempre riferita alla terra natia (Heimat). Questo rivestimento naturale, per così dire, si conserva fino a oggi. Il patriota c'era anche in greco, ma indicava un connazionale della medesima provenienza, spesso un barbaro o uno schiavo della stessa origine, comunque non il cittadino, il polites, al contrario. In inglese e in francese il significato naturale, impolitico del patriota viene sottolineato ancora nel Seicento: egli è il connazionale, «one's countrymen»³.

La vera carriera del patriota comincia agli inizi del Settecento, quando apparvero frequentemente riviste con questo titolo in Francia, in Inghilterra e in Germania; diventa la figura-guida dell'Umanesimo politico, che si sente tenuto al «patriottismo», cioè a un amore fattivo

per la patria, il cui concetto innovativo era stato contemporaneamente espresso dai patrioti. L'intera semantica politica è mutata con l'apparire del patriota. Questo nuovo tipo è al confine tra autorità e sottomissione. Il patriota, in quanto membro della sua società, non è un semplice «cittadino», è anche questo. Soprattutto è un *civis bonus*, un buon cittadino. Un buon cittadino che sa chiarire alla gente di città o a quella di campagna quali sono i loro diritti e doveri, ai quali lui stesso si attiene con particolare devozione. Più ancora egli sviluppa questi diritti e questi doveri derivandoli con ragione dalla natura. Quello di «patriota» è anzitutto un concetto elitario, ma con una pretesa di universalità.

In altri termini, il patriota che agisce nella certezza del suo amore per la patria entra in concorrenza con il «padre» di questo paese, con il *pater patriae*, con il sovrano territoriale. In termini idealtipici, anche i patrioti sono «padri», padri di una nuova costituzione, libera e ancora da istituire, che può assegnare al sovrano effettivamente in carica la sua funzione, ossia quella di esecutore di un'amministrazione legale e giusta. Altrimenti, egli è un tiranno. Come sostiene Sonnenfels nello scritto *Über die Liebe des Vaterlandes* (1771), quando tratta dell'educazione della gioventù al patriottismo: «Anziché presentargli [al giovane] la patria come la benefattrice comune, gliela si mostra per la prima volta con l'aspetto di un tiranno»⁴. Il benefattore non è più il monarca, come è stato finora; dalla prospettiva patriottica un simile benefattore è un despota. La patria viene, per così dire, privata del padre. Al suo posto subentra un nuovo soggetto d'azione, un soggetto collettivo; la patria diventa essa stessa un benefattore comunitario, ovvero, per essere più espliciti, la repubblica. La coerenza logico-linguistica di Campe fa sì che il sovrano (*Landesvater*) diventi, nel migliore dei casi, un «padre della patria» (*Vaterlandsvater*)⁵. la patria diventa il soggetto e il padre il suo attributo. Dunque, il soggetto dell'azione cambia dal sovrano alla patria. Esso viene aggregato a un livello più alto.

Dietro questo cambiamento semantico di soggetto opera però un processo storico reale, che rafforza il potere personale del monarca sotto il profilo della politica fiscale, della tecnica finanziaria e dell'organizzazione militare (in generale, sotto il profilo giuridico-amministrativo) e lo spinge nella direzione dello Stato-istituzione

(Anstaltstaat). Ma i patrioti volevano di più: influenza, partecipazione, infine il potere in quanto potere esercitato su di sé, in modo che lo Stato-istituzione, come allora si diceva, diventasse una «vera patria».

Su questo punto l'Encyclopédie francese era già molto più chiara di quanto potesse esserlo il sopra citato Sonnenfels. Nell'articolo di Jaucourt su «Patriota e patriottismo» si legge che un regno, un royaume, non avrebbe mai potuto essere una patria {patrie), come aveva erroneamente affermato Colbert⁶. Patriota può essere soltanto chi agisce autonomamente e chi agisce in un libero governo, l'unico contesto nel quale egli può dispiegare le sue capacità. Solo in un libero ordinamento politico il patriota può vivere e lavorare secondo dovere e poi perseguire i suoi progetti politici per quanto possibile. Se, ciò nonostante, circostanze politicamente avverse gli impediscono di realizzare i suoi progetti (la politica per Jaucourt è una lotteria) allora al patriota, nel suo fallimento, rimane almeno la soddisfazione di avere fatto ciò che gli imponeva la sua coscienza. Infatti, la virtù non può soccombere in alcun caso. Da un punto di vista morale non c'è dunque alternativa al patriottismo. Esso si fonda sulla virtù, che impone di agire in modo inequivocabile. Se le condizioni non sono come dovrebbero essere, occorre cambiarle. Il patriottismo è perciò un concetto enfatico, un concetto di movimento, il primo della nostra modernità, che legittima l'autoinvestimento del cittadino maturo. Questo ebbe conseguenze sul piano del diritto costituzionale.

Kant le espone nel 1793, quando Robespierre cercò di imporre la virtù: un governo paternalistico, che considera le persone immature e che concede la felicità solo grazie alla benevolenza del capo supremo dello Stato, «è il più grande dispotismo che si possa immaginare». E necessario non un governo paternalistico, ma un governo patriottico, imperium non paternale, sed patrioticum. Una legge non può essere fondata dall'arbitrarietà di una decisione del sovrano; le leggi devono scaturire dalla volontà comune - solo così i diritti delle persone possono essere garantiti e realizzati nella libertà. La «mentalità patriottica» costringe tutti nello Stato, anche il capo supremo, come dice Kant, a considerare «la comunità come il grembo materno e il paese come la terra paterna»⁷. Il loro futuro può essere garantito solo se non sono esposti all'arbitrio di un sovrano, ma vengono intesi come bene giuridico della formazione della volontà comune. La comunità come

grembo materno e il paese come terra paterna - è raro che Kant ricorra a metafore per conferire al suo imperativo morale di agire politicamente una forza propulsiva pubblica. Lo ha fatto come patriota. Il patriottismo impone una scelta di campo, ossia la scelta di campo per lo Stato costituzionale repubblicano.

Come viene affermato lapidariamente in una rivista prussiana di poco successiva: «Il patriota vive soltanto per la costituzione»⁸. Il nostro anonimo prussiano chiarisce il suo «patriottismo costituzionale», sempre che sia lecito trasporre all'indietro la nostra espressione. L'inevitabile appartenenza al paese di nascita, cioè alla campagna, alla capanna o alla casa, cioè alla terra natia, non basta. Anzi, «se si fondasse il sacro sentimento del patriottismo su una mera consuetudine con la terra lo si svilirebbe». La patria esige

che l'amor di patria venga inteso nel suo senso più nobile, nel suo significato di popolo, allo stesso modo in cui si intende famiglia per casa. Ma non si tratta del popolo come insieme di individui, bensì dell'unione che fa diventare questa massa di individui nazione, popolo, legge, costituzione.

Fin qui questo interprete, il cui saggio venne ristampato in Austria, poiché evidentemente rifletteva in modo adeguato il concetto di patriottismo che si stava diffondendo anche in quel paese. Questa variante del patriottismo costituzionale è già una risposta alla repubblica francese e comporta una connotazione cetuale-romantica. Come prosegue il nostro autore: «Si vede così che l'inclinazione alla vita domestica è un presupposto dell'amor di patria. Un popolo di autentici padri di famiglia, se è possibile immaginarlo nel mondo sublunare, sarebbe un popolo di veri patrioti»⁹. La figura di riferimento di questa costituzione ideale non è il cittadino maturo, ma il padre di famiglia autonomo e inserito nel suo ceto.

Sul piano terminologico qui si scontrano due mondi. Nella dimensione politica, si trattava del contrasto più che ventennale tra la Francia rivoluzionaria e l'impero tedesco al tramonto. Nella dimensione della storia sociale il borghese maturo e il padre di famiglia erano molto vicini. Entrambi si dicevano patrioti, entrambi avevano il loro patriottismo costituzionale. Siamo così di fronte a una profondissima ambiguità, a una carica ideologica insita fin dall'inizio nel patriottismo e non ancora perduta.

In primo luogo il concetto mira a una costituzione legale e giusta, i cui principi però avanzano una pretesa universale. Questo patriottismo, per usare le parole di un allievo di Kant, non può affatto «servirsi di mezzi ingiusti»¹⁰. Infatti, essi sarebbero contrari alla ragione e realizzare la ragione è un dovere nei confronti dell'umanità. Solo l'amore per gli uomini, l'«amore per l'umanità merita il nome di vero patriottismo». Esso coincide interamente con l'autentico cosmopolitismo. Nel contesto della Rivoluzione francese questo però significava legittimare all'interno la guerra civile come giusta, in quanto mirava all'annientamento dell'iniquo dispotismo. All'esterno, questo concetto legittimava l'espansione, l'esportazione della rivoluzione, poiché il vero patriota agisce in base a principi cosmopolitici che pretendono di valere per tutta l'umanità. Così però questo patriottismo evoca, in secondo luogo, un genuino patriottismo degli altri popoli, che volevano essere risparmiati dall'importazione della rivoluzione da parte del popolo francese. Ciò tuttavia significava guerra, guerra tra le nazioni, una consapevolezza che Robespierre formulò immediatamente e in forza della quale egli si batté (inutilmente) contro l'esportazione militare della Rivoluzione francese.

Si tratti della guerra civile nel nome della giustizia universale oppure della guerra nel nome del diritto nazionale, entrambe le alternative, che si escludono logicamente ma che di fatto si rafforzano a vicenda, erano contenute nel medesimo concetto di patriottismo. Si può anche affermare che con il «patriottismo» è stato formulato il concetto di un principio strutturale del mondo moderno, in quanto la guerra civile e la guerra si sono sospinte a vicenda, a prescindere dagli «ismi» all'insegna dei quali ciò è successivamente avvenuto. I padri del concetto non hanno lasciato alcun dubbio sul fatto che il suo contenuto universale, ossia la nostra prima variante, connoti il vero patriottismo. «The patriot is one who makes the welfare of mankind»¹¹. Ovvero, nella ricezione francese da parte di de Jaucourt: il patriottismo perfetto è globale, porta nel cuore i diritti dell' uomo, è il «patriotisme universelle»¹². Ne consegue, nella realtà politica, un'esortazione a intervenire, più ancora, una sollecitazione a intervenire quando sono in gioco i diritti degli uomini. «Si può perfino pensare a casi nei quali l'amore della patria impone di consentire la conquista della propria patria» (la citazione non è del 1944, ma del 1795)¹³.

Ciò suggerisce un'ipotesi che fino a oggi trova conferma e può essere verosimile. Come è noto, dopo l'affermazione degli Stati nazionali costituzionali e borghesi furono le diverse internazionali a cercare di salvaguardare il principio universale di giustizia. Anch'esse avevano la loro patria, come aveva enfaticamente affermato Crispin nel congresso dell'Uspd (il Partito socialista indipendente tedesco) del 1922: «Noi non conosciamo una patria che si chiama Germania, la nostra patria è la terra, il proletariato»¹⁴. Qui il soggetto agente che aspira all'universalità si è spostato dalla borghesia cosmopolita del Settecento al proletariato internazionale dell'Ottocento e del Novecento. Ma nell'autolegittimazione globale il «proletariato» seguiva la borghesia illuminata. Il nome cambiava (da cosmopolitismo a Internazionale), ma la struttura semantica si conservava. Solo nella prospettiva della massima universalità possibile può essere introdotta una costituzione giusta.

Tuttavia, in questo stesso principio è anche insito un risvolto nazionale. Basti ricordare lo scontro fra Stalin e Trockij, finito con la morte di quest'ultimo, in merito alla questione se il socialismo potesse essere introdotto in un solo paese senza nello stesso tempo realizzare la rivoluzione mondiale. Questo ristretto significato regionale del concetto di patriottismo, riferito solo a uno Stato, a un paese o a un popolo, si è per così dire autonomizzato, rinunciando ai suoi precedenti presupposti universali. Nel corso dell'Ottocento il patriottismo nazionale o, in altri termini, il nazionalismo si è dimostrato l'elemento patriottico più forte, non ultimo grazie ai concetti di movimento che si sono aggiunti a quello di patriottismo, arricchendolo e superandolo. Il repubblicanesimo e il democraticismo, il liberalismo e il socialismo, il nazionalismo ovviamente, l'imperialismo così come il comunismo e il fascismo si sono dimostrati tutti dei rafforzatori delle unità d'azione definite in termini nazionali.

Dunque, nel caso concreto il concetto di amor di patria può essere applicato a patrie molto differenti. Questa dinamica pluralizzante sotto il segno della stessa parola, «patriottismo», cominciò già a profilarsi nel Settecento. «Le patrie sembrano scomparire e dissolversi nell'umanità»¹⁵. Ad esempio, la nascita di una particolare coscienza nazionale tedesca all'insegna delle massime rivoluzionarie francesi, e in contrasto con esse, può qui essere menzionata come caso

paradigmatico. Eviteremo di ripercorrere questa storia di casi che si nutre dell'irrealizzabilità da essa stessa sempre riprodotta, sia che si tratti del patriottismo giuridico dei giuristi, del patriottismo da Stato regionale degli austriaci, dei prussiani, dei bavaresi ecc. o di quell'amor di patria che non potè fare a meno di crearsi la sua Germania, grande o piccola - «deve essere l'intera Germania».

Retrospectivamente ci imbattiamo nel motto di Wieland del 1780: «Dulce est prò patria disipere»¹⁶. E dolce produrre assurdità per la patria. Per questo i suoi libri sono stati bruciati dai patrioti di allora. Wieland caratterizza anche il loro patriottismo, in particolare quello dello scrittore: egli vaga «da lungo tempo come il sordo Noè», poiché non sa trovare un radicamento in nessun luogo¹⁷. E Wieland ci lascia anche una motivazione di questo tipo di patriottismo che ora ha assunto un significato generale e che anticipa le odierne teorie sociologiche sulla formazione delle nazioni. Secondo l'analisi di Wieland si tratta dell'idea secondo cui ottenere lottando la propria patria è solo questione di volontà. Ciò che si vuole lo si può ottenere, anziché limitarsi a volere ciò che si può, come rimprovera Wieland stesso. La patria come prodotto della volontà è una determinazione concettuale che caratterizza molto bene l'aspetto specificamente moderno dell'idea di patria, la sua funzione fondativa della nazione e che oggi riappare in numerose teorie dell'etnogenesi, come quando si parla dell'«invenzione» della nazione.

Vedere solo nella volontà dei patrioti la garanzia di una realizzazione accelerata dei desideri nazionali è, come aggiunge ironicamente Wieland, una peculiarità «del glorioso e più di ogni altro magnificato secolo XVIII». Dagli ultimi vent'anni di questo secolo i patrioti si attendono il miracolo di una «sempre più lunga e sempre maggiore felicità della nazione... La Germania lo vuole. Perché non dovrebbe volerlo?»¹⁸. E un patriottismo volontario che, in contrasto con il volere comune dedotto universalisticamente che dev'essere condiviso da tutti, si richiama a quella comunità d'azione che si costituisce solo in forza della propria volontà. Non occorrono commenti per ricordare dove ha portato questo tipo di patriottismo, anche se esso celebra sempre le sue felici origini.

La citazione di Orazio parodiata da Wieland rimanda, se riportata correttamente, al suo vero contenuto. Essa conduce al centro del

concetto moderno di patriottismo in entrambe le sue varianti, quella universale e quella quasi autoctona; quella cosmopolitica e quella nazional-statale: che sia dolce e onorevole morire per la patria. Tutti, in Occidente e in Oriente, evocano e seguono questo motto da due secoli.

Vi risparmio le antiche storie degli eroi che i patrioti colti conoscevano in lungo e in largo, nelle quali le mani vengono bruciate, i figli vengono decapitati, ci si getta in baratri, si muore valorosamente, si cacciano spade nel corpo del tiranno o le si affondano nel proprio petto. La ricezione letteraria dell'antichità non va sopravvalutata, ma il principio che il bene comune deve prevalere sul bene individuale e che di conseguenza ci si deve sacrificare per la patria si diffuse ovunque. Che si trattasse del patriottismo missionario oppure di quello populista (le due varianti molto spesso convergono) la disponibilità a morire fu sempre il banco di prova per verificare se quello che veniva dichiarato era il vero patriottismo. *Dulce et decorum est pro patria mori*.

Così non possiamo fare a meno di rivolgere un breve sguardo retrospettivo alla preistoria del patriottismo moderno. Il concetto stesso è moderno, con la sua enfasi volontaristica, con l'anticipazione di una patria futura ancora da creare, con l'esigenza di prendere partito per dare vita a una costituzione giusta o a misura di popolo, comunque essa fosse formulata, con la riflessione consapevole sulla realizzabilità di un ordine universale delle patrie. Ma morire per tutto questo? Il motivo è vecchio, è antico e cristiano. Se si vuole, è l'accumulazione di entrambi i motivi a caratterizzare la nostra modernità. L'antichità è stata rafforzata dall'accumulazione cristiana, dal momento che un morire (per la patria) è stato ulteriormente legittimato dall'altro (per il Regno dei cieli), così come nella nostra modernità è avvenuto nel nome della «sacra patria»¹⁹.

Che sia dolce e onorevole morire per la patria era indiscutibile per i cittadini dell'antichità, anche se si accettava la schiavitù o una sovranità straniera che castrava l'autodeterminazione. Ma il verso di Orazio testimonia non soltanto della morte per uno Stato o per un Paese, per la patria, bensì anche della morte per la giusta costituzione, per la vera repubblica, in difesa della quale il poeta aveva combattuto nella guerra civile. Morire per la patria era anche una massima repubblicana cui era attribuito un significato morale. Bruto si suicidò dopo la disfatta di Filippi e il suo sostenitore Orazio, comandante di una legione, gli

sopravvisse. Espropriato e amnistiato, egli può avere scritto il suo verso per coltivare almeno il ricordo della vera Repubblica perduta, anche se non per fare appello a qualcosa di irrecuperabile, visto che era costretto a sopravvivere senza avere trovato la vera patria. E la guerra civile combattuta nel nome della patria e perduta a dare a questo verso una valenza nostalgica e compensatoria, sfuggita ai patrioti di professione dell'epoca moderna²⁰.

Così, il verso di Orazio ci riporta al nostro tempo. La disponibilità a morire per la patria è stata ritualizzata. Essa è diventata il banco di prova della legittimità del vero patriottismo. E riapparso qualcosa che, scaturito dall'antichità repubblicana, con la Rivoluzione francese si pone al centro di qualsiasi patriottismo: il culto politicizzato e patriottico dei morti. Questo nuovo culto politico dei morti, che ricorda ogni cittadino in quanto soldato, ha assunto da allora un carattere monumentale, incoraggiato dall'Illuminismo e realizzato a partire dalla Rivoluzione francese. In Europa non c'è villaggio dove non si eriga un monumento ai caduti, non importa in quale forma. In ogni capitale c'è il culto nazionale dei caduti; la morte per la patria è onnipresente, è stata (ed è) celebrata come tale, soprattutto nell'uso linguistico tedesco, poiché *Patriot* («patriota») fa rima con *Tod* («morte»)²¹. E in Spagna il concetto rivoluzionario di patriottismo è stato addirittura oggettivato in un soggetto da onorare. L'obelisco eretto nel 1840, pieno di figure e trofei e cui è anteposta una fiamma perpetua, ricorda le vittime del 2 maggio 1808 che, ribellatesi ai francesi, inaffiarono con il loro sangue il campo della lealtà. Reca un'iscrizione che si conclude con le parole /Honor Eterno Al Patriotismo!

Questo culto dei morti dell'età moderna, strettamente legato all'amor di patria vivente, è stato in una certa misura rafforzato cristianamente. E difficile formulare questa idea in modo conciso, ma forse è almeno possibile chiarirla stando alla cosa stessa. Per dogma la vera patria dei cristiani è il Regno dei cieli. Dio è, per così dire, colui al quale aspira l'anima cristiana, colui verso il quale essa tende; il mondo è per essa soltanto un esilio, un luogo di passaggio della sua peregrinatio. Con le parole di Guglielmo di Malmesbury: «*Christiano totus est mundus exilium et totus mundus patria; ita exilium patria, et patria exilium*»²². Ma - e si tratta di un'affermazione storica - morire per la Terrasanta significa la redenzione dell'anima, è una promessa di salvezza. A partire

dal XIII secolo questa missione, «morire per la Terrasanta», è diventata una funzione sacra, che può riferirsi non soltanto alla Terrasanta, ma anche alla propria patria. La formula di combattere e morire «per Dio, per il re e per la patria» (Deo, Rege et Patria) prende piede a partire dal XIII secolo. Così questa morte viene santificata, eroicizzata²³. Anche il detto biblico formulato da Caifa per giustificare la morte di Gesù («è meglio che muoia un solo uomo per il popolo e non perisca la nazione intera») è stato monumentalizzato per celebrare nel nome del patriottismo moderno una morte per la patria, ossia quella che garantisce la salvezza dell'anima al cittadino che muore²⁴. Da qui la «santa patria» o la «morte sull'altare della patria» e le altre formule patetiche che hanno saputo collegare l'antico culto dei morti a una promessa cristiana di redenzione.

La difficoltà dinnanzi a cui ci troviamo dopo duecento anni di esperienza di morti di massa accumulate diventa più chiara se si segue la polemica sul progettato monumento di Bonn²⁵. Come deve recitare l'iscrizione? Potrebbe essere corretta una delle scritte più frequenti: «Alle vittime» (den Opfern). Ma quale sacrificio si intende? Il sacrificio attivamente compiuto dai soldati? E un significato indubbiamente adeguato a molti dei caduti di allora. Oppure la formula si riferisce alla vittima passiva e al fatto che questi soldati sono stati soltanto ingannati e sono morti per una causa sbagliata? Questo significherebbe che la vittima attiva viene riconsiderata ex post come una vittima passiva. Entrambe le varianti si escludono logicamente a vicenda, entrambe sono plausibili, entrambe possono piacere, sia pure in modo diverso, al lettore, entrambe usano la stessa parola per parlare di un «sacrificio» fatto in un modo o nell'altro per la patria.

Se si applica il concetto agli ebrei, le difficoltà aumentano. In un certo senso si può affermare che fossero vittime passive, ma proprio dietro questa formula è in agguato l'interpretazione nazionalsocialista. Infatti, per l'ideologia nazionalsocialista il sacrificio subito dagli ebrei consentì di liberare il mondo dalla loro presenza. Ciò significa che proprio il concetto di vittima passiva non è attribuibile agli ebrei. Ancor meno plausibile, però, è che gli ebrei assassinati si siano sacrificati attivamente. Infatti, essendo stati sterminati perlopiù senza alternativa, non avrebbero potuto sacrificarsi per chicchessia. In questo modo diventa chiaro che la formula «morte per la patria», trasferitasi dai

monumenti della Repubblica Federale Tedesca nel concetto di «vittima», non dice ancora nulla su come questa morte è stata provocata dai tedeschi nel Novecento.

Viene così toccato un limite del patriottismo. Esso non è più monumentalizzabile. La morte per la patria non è dolce e non promette beatitudine. Il «sacrificio» rimane ambiguo, conserva due significati contrari. Questa è la nostra esperienza, ma non quella degli altri. Noi dovremmo stare alla nostra esperienza; per questo, in conclusione, vorrei indicare alcun criteri che aiutano a definire la patria a partire da questa dimensione di morte. La patria si situa sempre tra il luogo natale e la sfera privata, tra la regione e l'intimità, da un lato, e l'umanità dall'altro. Questa umanità, a differenza del Settecento e dell'Ottocento, è diventata un'unità empirica molto concreta, anche se non come soggetto, bensì come condizione di qualsiasi possibile agire sul nostro pianeta.

Nei secoli passati la patria, nella sua configurazione nazional-statale, è stata il principio organizzativo ottimale della capacità d'azione politica. Essa riempiva il quadro di uno Stato nazionale costituzionale. Oggi la capacità d'azione ottimale non è legata senz'altro a questa unità, ma viene messa in discussione sotto quattro profili:

- 1) sotto il profilo economico non ci sono più patrie autoctone;
- 2) sotto il profilo ecologico nessuna patria conosce più confini dei quali può disporre;
- 3) sotto il profilo della tecnologia delle comunicazioni non è più possibile stabilire e garantire l'autonomia di una patria;
- 4) (e questo è forse l'aspetto più importante) tutte le unità politiche hanno a tal punto assunto una organizzazione federativa che la patria non può più essere definita come una comunità d'azione sovrana.

A tutto ciò si oppone un'aspirazione arcaica a fondare o a ritrovare una patria, un impulso fondamentalistico che è ancora vivo e vegeto in tutto il mondo.

Sternberger ha avuto il coraggio di parlare di patria nel 1947²⁶. Ma egli parlava della patria vivente e non della patria mortale. Questo saggio apparve allora nella rivista «Die Wandlung». Cos'è cambiato da allora? Un grado minimale di organizzazione si è certamente conservato tra il luogo a cui siamo attaccati e dove desideriamo vivere, da un lato, e l'umanità, la cui organizzazione, d'altro lato, è affidata a

tutti noi. Pertanto, in questo grado minimale c'è abbastanza posto per la nostra patria e finora non c'è bisogno di alcuna ricerca di identità. Forse questa patria è qualcosa che ci è già dato, anziché essere soltanto un compito da realizzare.

Poscritto 2003

A distanza di sedici anni dalla pubblicazione di questo intervento vorrei aggiungere tre brevi postille.

1) Fino a che punto la nostra patria, in quanto Repubblica Federale Tedesca, sia diventata un'esigenza emersa da decenni è stato dimostrato nei mesi frenetici della riunificazione, dal novembre del 1989 all'ottobre del 1990. Il patriottismo costituzionale evocato da Dolf Sternberger ha consentito sul piano politico e su quello del diritto costituzionale un rapido accordo tra la Germania occidentale e la Germania orientale. Anche il timore suscitato in tutti i nostri vicini circa il risveglio di un nazionalismo grande- tedesco, un timore condiviso e attizzato da molti dei nostri intellettuali, si è finora dimostrato ingiustificato, a parte alcune frange della destra radicale, del resto presenti in tutta Europa. Quello che impedisce a noi tedeschi di agire in modo sobrio e razionale è piuttosto un radicato antinazionalismo.

Invece, dal 1990 rimane da realizzare un vero compito, che non è stato affatto previsto e tanto meno pianificato dal Ministero per la riunificazione tedesca: attuare la riunificazione non solo a livello politico, ma anche sotto il profilo sociale ed economico. Non è stata sollecitata una disponibilità patriottica al sacrificio, che pure nel 1990 era pensabile e possibile, con conseguenze che oggi ci richiederanno ancora più sacrifici. Non è stata realizzata una perequazione degli oneri, come si era fatto con successo ai tempi della nascita della Repubblica Federale Tedesca. I risarcimenti urgentemente necessari in uno Stato di diritto non furono limitati - come suggeriva il riuscito modello francese postnapoleonico - a pure e semplici erogazioni in denaro (a tutti nella stessa misura): con conseguenze materiali e socio-psicologiche delle quali finora non si è venuti a capo. Così, senza volerlo, si riporta in vita la teoria marxista, apparentemente confutata, secondo cui l'essere determina la coscienza.

2) Anche se lo Stato nazionale classico attualmente traballa o sta assumendo una configurazione federale, ad un altro livello, più aggregato, si ripetono le stesse sfide, per riacquisire capacità d'azione in politica interna e in politica estera. La delimitazione tra interno ed esterno, tra sopra e sotto («sussidiarietà»), associati entrambi a fattori di trasformazione temporali (quando?, prima o poi?) tutto ciò deve essere attentamente calcolato, accuratamente ripartito tra i partner e realizzato con maggiore o minore urgenza. E di nuovo virulenta l'idea del «grande spazio» di Carl Schmitt: senza alcuna pretesa egemonica, ma sulla base della premessa federale per cui i disuguali devono essere trattati in modo uguale, cioè sulla base di nuove premesse ideologiche e sotto la vecchia sfida della globalizzazione. Quale spazio viene incluso o escluso a norma di costituzione? L'Europa? Soltanto l'Europa? Chi ne fa parte? Chi no? Dove stanno i confini? Hanno una consistenza diversa a seconda delle diverse aree geografiche? Quante sovranità o istanze decisionali sovrapposte possono essere tollerate? Si possono pensare, pianificare, realizzare forme di unificazione di diversa densità e intensità e di diverse velocità? Ciò che prima era attribuito alla patria, alla nazione, al popolo o veniva da essi stabilito viene attribuito anche alle federazioni, alle unioni o alle leghe o da esse rivendicato istituzionalmente. La Costituzione europea saluta.

3) Resta il dato di fatto, semanticamente stimolante, per cui il concetto di «nazionalismo» - in contrasto con quello di «patriottismo» - è stato impiegato solo raramente e solo dalle destre radicali, per autodenominare i loro movimenti sociali e politici. Un primo esempio è offerto da Ernst Moritz Arndt, che da coerente democratico definì il «nazionalismo» come presupposto necessario del cosmopolitismo. Solo verso la fine dell'Ottocento i nazionalisti irlandesi osarono definirsi così²⁷. Nel 1900 per la prima volta Maurice Barrés sviluppò una dottrina rigorosa del nazionalismo francese che, improntata alla revanche contro la Germania, riuniva tutti i criteri antitedeschi immaginabili. Era infatti nello stesso tempo anticapitalistica, antiparlamentare, antisocialista e antisemita. Tutti questi criteri sarebbero poi stati a loro volta ripresi dopo la prima guerra mondiale dai fratelli Ernst e Friedrich Georg Jünger per definire il nazionalismo tedesco²⁸. Anche Hitler impiegò il concetto di «nazionalismo», così come quelli di «fanatismo» o di «sciovinismo», come parole d'ordine per catturare il

consenso, senza però riservare loro una posizione così centrale come quella assegnata a «comunità di popolo» o a «razza».

Chi dunque caratterizza la nostra epoca - apertasi con la Rivoluzione francese e non ancora esauritasi nella sua storia effettuale planetaria - come l'epoca del nazionalismo si serve, sul piano categoriale, di una definizione estranea, che solo raramente è stata impiegata in un senso approvativo come autodefinizione e che (a partire dal 1945) necessita comunque di una giustificazione epistemologica.

Le autodesignazioni enfatiche con le quali si è cercato di comprendere e di riconfigurare in base a sempre nuovi movimenti la società prima concepita in termini cetuali, sono: democraticismo, liberalismo, costituzionalismo, conservatorismo, socialismo, fascismo, nazionalsocialismo, comunismo, ma non nazionalismo. Tutte si nutrono del precedente e presupposto concetto di patriottismo, la cui ambivalente tendenza a escludere, in forza della delimitazione della propria patria, altre patrie con uguali diritti, si ripete strutturalmente in tutti i concetti di movimento della nostra modernità. Questo vale per tutti i concetti di movimento, indipendentemente dal fatto che la «patria» si associa a una «classe», a una «razza», a un «popolo», a una «massa», a una «nazione», a una «costituzione», a una «società» o a qualcos'altro. Herbert Spencer lo ha studiato in modo esemplare nel suo capitolo *The Bias of Patriotism*. «For while excess of egoism is everywhere regarded as a fault, excess of patriotism is nowhere regarded as a fault»²⁹. Ma anche l'antipatriottismo porta a sua volta a una sua perversione³⁰. Con il patriottismo è dunque designato uno di quei problemi situativamente insolubili la cui soluzione nel corso del tempo ha come conseguenza soltanto uno spostamento su altri livelli. Nemmeno una correzione diacronica delle distorsioni cancella l'aporia strutturalmente insita nel patriottismo.

L'aporia del nazionalismo, di non poter trovare nemmeno come «pannazionalismo»³¹ nessuna via verso la comunanza sovranazionale, è stata trattata fino alla fine della seconda guerra mondiale principalmente sotto la voce «patriottismo». Questo vale tanto per la radicale autocritica, acuta e priva di reticenze, di Georg F. Nicolai³² quanto per le sobrie analisi linguistiche e comportamentali di Robert Michels³³. Entrambi non disponevano del concetto o della categoria di «nazionalismo», ma comunque lo evitarono. E nemmeno un Friedrich

Wolters, con il suo culto tanto enfatico quanto patetico della patria, utilizzò nel 1927 la categoria di «patriottismo», per non parlare del concetto allora in voga di «nazionalismo»³⁴.

Da questi dati riferiti a un arco di tempo di un secolo e mezzo si possono ricavare due conseguenze metodologiche. In primo luogo, la contrapposizione a volte illuminante sul piano morale tra un patriottismo buono e un patriottismo cattivo non porta molto lontano. Anche la sostituzione del patriottismo «cattivo» con il riprovevole «nazionalismo» non cancella la regola semantica secondo cui il patriottismo buono si trova prevalentemente da una parte e quello cattivo dall'altra. Il «patriottismo» può essere tanto poco fissato ontologicamente quanto il «nazionalismo». L'uso linguistico (che è sempre anche condizionato da interessi) necessita - nel caso di questi concetti prima che in quello di altri - di un chiarimento funzionale, anche se in questo modo la critica dell'ideologia non trova nessun terreno sicuro.

In secondo luogo, sul piano empirico la previsione logicamente e ideologicamente così chiara di una crescita progressiva dell'individuo (e della sua famiglia) attraverso il popolo o la nazione fino a una sola umanità si dimostra più che altro un ostacolo alla sua realizzazione. Dai tempi dell'Illuminismo viene invocato o evocato il modello di pensiero lineare. E ancora durante la prima guerra mondiale, nel 1916, Ernst Joël sottolinea il «fatto paradossale [...] e attuale» che «la comunità dei veri patrioti è una comunità internazionale, sovranazionale»³⁵. Henri Barbusse conferma nel 1918: «Umanità anziché nazione. Nel 1789 i rivoluzionari gridavano: "Tutti i francesi sono uguali". Noi diciamo: "Tutti gli uomini!". L'uguaglianza esige regole comuni per tutti gli uomini della terra»³⁶. Da allora sono trascorsi parecchi anni, senza che questa sentenza abbia perduto il suo valore normativo. Ma anche se l'umanità empiricamente esistente grazie all'interconnessione tecnico-industriale si è fatta sempre più densa e ha accresciuto la sua interdipendenza, è ancora ben lontana dall'essere diventata un soggetto d'azione. Essa rimane l'oggetto referenziale - facilmente ricopribile di significati ideologici - di tutti i politici, gli economisti o i teologi che agiscono nel nome di un'universalità. Anche la ridesignazione della politica estera plurale generata dagli Stati come «politica interna mondiale» è soltanto un indizio del fatto che i problemi che necessitano

di soluzione sono stati spostati ma non risolti. Dove prima si combattevano guerre ora si scatenano guerre civili.

Le barriere legittimate in termini patriottici o definite in termini nazionalistici, dietro le quali le unità d'azione politiche o le associazioni economiche si assicuravano la propria superiorità - o addirittura la propria innocenza - vengono ridesegnate e ricostruite in altri ordini di grandezza, ma nient'affatto cancellate. Le eredità del patriottismo, pluralizzate in innumerevoli patriottismi, sono onnipresenti in tutto il mondo.

Note

¹C.M. Wieland, *Über deutschen Patriotismus. Betrachtungen, Fragen und Zweifel*, in *Christoph Martin Wielands Werke*, Leipzig, 1879, vol. XXXIV, p. 318, e «Teutscher Merkur», 1793, vol. II, pp. 3-21.

²«C'est à cause de cet amour que j'ai vécu tant de longues années dans l'exil». H. Heine, *Germania. Conte d'hiver* (1844), in Id., *Historischkritische Gesamtausgabe der Werke*, a cura di M. Windfuhr, Hamburg, vol. IV, p. 242.

³R. Cotgrave, art. «Patriote», in *A Dictionaire of the French and English Tongues* (1611), London, 1970.

⁴J. von Sonnenfels, *Über die Liebe des Vaterlandes* (1771), Königstein im Taunus 1979, p. 8.

⁵J.H. Campe, *Wörterbuch der deutschen Sprache*, Braunschweig, 1811, vol. V, p. 256.

⁶L. de Jaucourt, art. «Patriote, Patriotisme», in *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des art set des métiers* / par une Société de gens de Lettres. Mis en ordre & publi, par Diderot & par d'Alembert. - Nouvelle impr. En facs. De la I^{ère} ed. de 1751, qui 1765.

⁷I. Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, prima parte, in *Werke*, ed. speciale in 10 voll., a cura di W Weischedel, Darmstadt, 1981, vol. IX, p. 146.

⁸H., VON DER ERZIEHUNG ZUM PATRIOTISMUS, in *JAHRBÜCHER DER PREUßISCHEN MONARCHIE*, agosto 1798, pp. 405-408, cit. nell'art. «Liebe» composto da C.M. Wieland, in *J.G. Krünitz, ÖKONOMISCH-TECHNISCHE ENZYKLOPÄDIE ODER ALLGEMEINES SYSTEM DER STAATS-, STADT-, HAUS-, UND LANDWIRTSCHAFT, WIE AUCH DER ERDBESCHREIBUNG, KUNST- UND NATURGESCHIEH TE*, Brunn, 1804, 78, p. 436.

⁹*Ibidem*, pp. 433 ss.

¹⁰W.T. Krug, *ALLGEMEINES HANDWÖRTERBUCH DER PHILOSOPHISCHEN WISSENSCHAFTEN, NEBST IHRER LITERATUR UND GESCHICHTE*, Leipzig, 1828, vol. IV, p. 313.

¹¹ «Il patriota è colui che fa il bene dell'umanità», Addison, citato in S. Johnson, art. «Patriot», in *Dictionary of the English Language*, London, 1775.

¹² De Jaucourt, «Patriote, Patriotisme», cit., p. 181.

¹³ W.F. von Schmettow, *Brutus, Freiheit und Schwärmerei. Kleine Schriften*, parte I, Altona, 1795, citato in Muhrard, art. «Patriotismus», in ROTTECK E WELKER, *STAATSLEXIKON ODER ENZYKLOPÄDIE DER STAATSWISSENSCHAFTEN*, ALTONA, 1841, VOL. I, p. 395.

¹⁴ A. Crispin, DIE INTERNATIONALE ARBEITSGEMEINSCHAFT SOZIALISTISCHER PARTEIEN, in USPD. PROTOKOLL ÜBER DIE VERHANDLUNGEN DES PARTEITAGES IN LEIPZIG VOM 8. BIS ZUM 12. JANUAR 1922 SOWIE ÜBER DIE 2. REICHSFRAUENKONFERENZ AM 7. UND 8. JANUAR 1922 UND ÜBER DIE KONFERENZ FÜR ARBEITERBILDUNG AM 8. JANUAR 1922, *Leipzig, 1922*, p. 128.

¹⁵ Sonnenberg, citato in Campe, *Wörterbuch der deutschen Sprache*, Braunschweig, 1811, vol. V, p. 255.

¹⁶ C.M. Wieland, PATRIOTISCHER BEITRAG ZU DEUTSCHLANDS HÖCHSTEM FLOR VERANLASST DURCH EINEN UNTER DIESEM TITEL IN JAHRE 1780 IM DRUCK ERSCHIENENEN VORSCHLAG EINES UNGENANNTEN, in WERKE, *Berlin, 1879*, vol. XXXIII, p. 153.

¹⁷ *Ibidem*, p. 167.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 155 ss.

¹⁹ Sulla ricezione medievale e la trasposizione cristiana dell'oraziano «Pro patria mori» è fondamentale E.H. Kantorowicz, *Pro Patria Mori in Medieval Political Thought*, in «American Historical Review», 56 (1951), pp. 472-492. Si veda anche, per una integrazione sulla storia dell'interpretazione giuridica del catoniano *Pugna pro patria* nel Medioevo e sulla determinazione del rapporto tra *rex* e *imperator*. G. Post, *Two Notes on Nationalism in the Middle Ages*, in «Traditio», 9 (1956), pp. 281-320. A prescindere dai molteplici problemi politici concreti che attendevano soluzione - quelli relativi allo *ius bellicum* (*iustum*), ai diritti fiscali, alla giurisdizione, tanto per nominarne alcuni -, dal punto di vista semantico si trattava di strutture di lungo periodo, che cambiavano solo lentamente, dietro le quali - *mutatis mutandis* - si annunciano anche sfide moderne. Cosa succede se le lealtà vengono infrante o raddoppiate, se si trasformano da obbligazioni personali a doveri nei confronti di un paese o di un'istituzione? Il reindirizzamento della

lealtà e della disponibilità a combattere per persone o luoghi verso unità d'azione aggregate a un livello più alto, vale a dire verso un paese, un regno, uno Stato o una nazione o, ancora più in generale, verso la Chiesa o l'impero, produce una scala di lealtà concorrenti che nella modernità si ripetono strutturalmente, anche se i singoli casi non compaiono mai nelle strutture. Sulla nascita del nazionalismo nell'alto Medioevo anche prima della formazione di questo concetto cfr. H. Koht, *The Dawn of Nationalism in Europe*, in «American Historical Review», 52 (1947), pp. 265-280 e la sintesi innovativa di K.F. Werner nell'art. «Volk, Nation, Nationalismus und Masse», in *Geschichtliche Grundbegriffe*, a cura di O. Brunner *et al.*, Stuttgart, 1992, vol. VII, pp. 171 ss., in part. pp. 214-245.

²⁰ Mi permetto di riproporre qui immodificata la tesi esposta nel 1987, scaturita dall'esperienza di uno storico della modernità, anche se suscitò l'opposizione motivata di quasi tutti i filologi antichi. Solo Victor Poeschl la trovò meritevole di considerazione. Con argomenti del tutto diversi, Dieter Lohmann tolse al detto oraziano la sua ingenua chiarezza, ravvisando in esso una sfumatura ironica o addirittura sarcastica, che emergerebbe ricollegandolo alle prime due odi. In base a questa lettura, le parole di Orazio si riferirebbero all'illusione della spavalderia giovanile, che induceva alla speranza di poter recitare un ruolo da eroi. Perciò si dovrebbe ripercorrere la storia della ricezione fino a Pindaro: «Ma la guerra è dolce per chi non la conosce; chi invece la conosce prova nel suo animo un brivido profondissimo quando essa si avvicina». Cfr. D. Lohmann, «Dulce et decorum est pro patria mori», in *Scholia Anatolica. Freundausgabe für Hermann Steinthal*, Tübingen, 1989. Anche questa interpretazione, che implicitamente esclude la tesi della nostalgia, è ormai decisamente contestata. Perlomeno, il dibattito dimostra che una lettura approvativa e affermativa del detto che evoca la morte è tutt'altro che scontata.

²¹ Così è, ad esempio, nei canti di guerra di J.W. Gleim. Essi sono inoltre un chiaro indicatore dello spostamento di accento nel concetto di patriottismo. Anche durante la «Guerra delle patate» (1788-1789) egli - come aveva già fatto nel corso della guerra dei Sette anni, riferendosi principalmente al *pater patriae*, Federico il Grande - richiama il compito di stabilire la pace di cui deve farsi carico lo Stato prussiano per garantire verso la fine del secolo la difesa dell'intera Germania -

contro le truppe rivoluzionarie francesi. Dalla gran quantità di trattati sul patriottismo si possono citare, in riferimento all'area linguistica tedesca, il volume collettaneo curato da G. Birtsch, *Patriotismus*, in «Aufklärung», 4 (1989), con sette contributi e il saggio di R. Vierhaus, «*Patriotismus*» - *Begriff und Realität einer moralisch-politische Haltung.*, in Id., *Deutschland im 18. Jahrhundert. Politische Verfassung, soziale Gefüge, geistige Bewegungen*, Göttingen, 1987, pp. 96-109. Rimane indispensabile R. Michels, *Patriotismus. Prolegomena zu einer soziologischen Analyse*, München-Leipzig, 1929; trad. it. *Prolegomena sul patriottismo*, Firenze, 1933.

²² Cfr. al riguardo il mio saggio ZUR HISTORISCH-POLITISCHEN SEMANTIK ASYMMETRISCHEN GEGENBEGRIFFE, in R. Koselleck, VERGANGENE ZUKUNFT. ZUR SEMANTIK GESCHICHTLICHER ZEITEN, Frankfurt a.M., 1979; trad. it. PER UNA SEMANTICA STORICO-POLITICA DI ALCUNI CONCETTI ANTITETICI ASIMMETRICI, in R. Koselleck, FUTURO PASSATO. PER UNA SEMANTICA DEI TEMPI STORICI, Genova, pp. 181-222.

²³ Cfr. nota 19, *supra*.

²⁴ Albrecht Dihle ha richiamato a ragione la mia attenzione sul fatto che la giustificazione riferita al popolo e quindi restrittiva del sacrificio di Cristo (Caifa, secondo Giov. 11,50) fu usata più raramente delle giustificazioni in termini più generali in Giov. 15,13 («Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici»), e Giov. 3,16 («Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito»), che spesso venivano incise sulle pietre tombali. Tuttavia qui occorrono ricerche ulteriori, differenziate per luogo, tempo e confessione, per approfondire le questioni aperte da Ernst Kantorowicz (nota 19).

²⁵ Anche in questo caso mi permetto di riprodurre senza modifiche il testo scritto nel 1987, poiché la critica all'allora progettata e nel frattempo realizzata iscrizione - «Alle vittime della guerra e del dominio della violenza» - purtroppo è ancora valida. I soldati sono ancora definiti come «vittime» meramente passive, mentre gli ebrei assassinati, messi sullo stesso piano in quanto «vittime passive», sono tanto inclusi quanto esclusi. Le gravi conseguenze politiche di questa disinvoltura semantica sono tuttora trascurate.

²⁶ D. Sternberger, *Begriff des Vaterlands*, in «Die Wandlung», 2 (1947), pp. 367-379.

²⁷ Per la rara documentazione a questo riguardo cfr. E. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge, 1990, p. 105; trad. it. *Nazioni e nazionalismo dal 1780: programma, mito, realtà*, Torino, 1991, pp. 122-123.

²⁸ Cfr. al riguardo R. Koselleck, B. Schönemann e K.F. Werner, *Volk, Nation, Masse, Nationalismus*, in O. Brunner *et al.* (a cura di), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, 1992, vol. VII, pp. 399 ss. *passim*.

²⁹ «Se, da un lato, tutti considerano l'eccesso di egoismo un errore, dall'altro nessuno pensa che l'eccesso di patriottismo sia un errore», H. Spencer, *The Study of Sociology*, London, 1888¹⁴, pp. 204-240.

³⁰ *Ibidem*, p. 216.

³¹ H. Weber, 1909, vedi Koselleck *et al.*, *Volk, Nation, Masse, Nationalismus*, cit., p. 403.

³² G.F. Nicolai, *DIE BIOLOGIE DES KRIEGES. BETRACHTUNGEN EINES NATURFORSCHERS DEN DEUTSCHEN ZUR BESINNUNG (1918)*, Darmstadt, 1983.

³³ Cfr. nota 21, *supra*.

³⁴ F. Wolters, *Vier Reden über das Vaterland*, a cura di F. Hirt, Breslau, 1927, con una dicitura - accompagnata da una croce uncinata - che ricollega il volume al circolo di Stefan George: «Studi e rassegne del circolo dei Blätter für die Kunst».

³⁵ E. Joël, *Kameradschaft*, in *Das Ziel. Aufrufe zu tätigem Geist*, a cura di K. Hiller, München, 1916, p. 162.

³⁶ H. de Barbusse, *Manifeste aux intellectuels*, Paris, 1927, p. 58.

Capitolo settimo

L'utopia del tempo

Il tema del mio intervento è l'irruzione del futuro nell'utopia o, in altri termini, la penetrazione dell'utopia nella filosofia della storia, che in senso stretto esiste solo a partire dalla seconda metà del Settecento - in breve: la temporalizzazione dell'utopia.

Anzitutto dirò qualcosa sulla storia della parola e del concetto di «utopia», per determinare il momento a partire dal quale l'utopia muta in forza di ciò che si può definire la temporalizzazione dell'utopia, ossia la seconda metà del Settecento. Nella seconda parte tratteggerò a grandi linee Ottocento e Novecento nella prospettiva delle conseguenze negative dell'ormai affermata temporalizzazione di ciò che si chiama utopia.

Quando oggi si sente l'espressione «utopia» le può venire attribuito un significato positivo o negativo. Ciò dipende essenzialmente dalla presa di posizione politica di coloro che impiegano questa espressione. Prima che essa entrasse nell'ambito del linguaggio politico e sociale erano trascorsi, dai tempi di Tommaso Moro, circa trecento anni. L'espressione «utopia», nel senso che oggi le viene correntemente associato, cioè di una categoria politico-sociale con il cui aiuto si anticipano determinati elementi del futuro politico, ha poco in comune con il significato della parola Utopia inventata da Tommaso Moro per il suo romanzo, come sinonimo di «nessun luogo».

Occorre anzitutto distinguere tra il titolo del libro e il nome dell'isola la cui società è descritta da Moro nel libro omonimo. Questo nome è il «nessun luogo» nel senso di una designazione del tutto concreta di un'isola al di là di ciò che era allora conosciuto dall'esperienza umana. Si possono chiamare Utopia tanto il libro quanto l'isola. Da allora il concetto può essere usato in riferimento a una realtà effettiva (l'isola dal nome Utopia e la sua organizzazione sociale) o con uno scopo classificatorio, per indicare i libri di contenuto «utopico». Ma c'è voluto molto tempo prima che l'espressione diventasse familiare. Come

designazione metaforica di un luogo al di fuori del mondo umano e geografico di cui si ha esperienza essa viene usata per la prima volta nel 1620, cioè circa cent'anni dopo la pubblicazione dell' *Utopia* di Thomas More. E pure cent'anni più tardi, nel 1613, compare la prima denominazione di un libro analogo, con il titolo *Utopia II*.

La designazione di un'isola utopica o dei testi scritti che ad essa si riferiscono è trapassata nell'uso linguistico immediatamente politico, con il quale viene oltrepassata una soglia semantica, solo all'epoca della Rivoluzione inglese. La politicizzazione dell'espressione nel senso del suo impiego attuale nella lotta politica del Parlamento, degli organi di partito o dei pamphlet avviene in primo luogo durante la Rivoluzione inglese e, nell'uso linguistico francese, soltanto durante la Rivoluzione francese. Nel tedesco, analogamente alla Rivoluzione francese, l'uso politico dell'espressione si è affermato soltanto nel periodo precedente ai moti rivoluzionari del marzo 1848. Ciò significa che abbiamo certi sfasamenti nell'uso linguistico politico, nella politicizzazione e nell'impiego attuale del nostro concetto, ferma restando la vecchia designazione di un modello organizzativo utopistico e fermo restando il concetto di genere, legato al titolo dell'opera *Utopia*. Soprattutto in tedesco si parlava perlopiù di paese di Bengodi oppure di favole, sogni e visioni per indicare il mondo prefigurato da un'«isola» utopica. Dunque, va anche constatata una prevalenza dell'uso politico di questo termine in Inghilterra rispetto a quello che se ne fa in Francia e, soprattutto, in Germania.

In effetti, si può dire che l'invenzione di Moro è stata la denominazione di «Utopia», ma non l'isola immaginata in modo visionario al di là dell'Atlantico. Questo tipo di romanzi di viaggio è già presente nell'antichità classica e in un certo modo la *Politeia* di Platone appartiene al medesimo genere. Sotto il profilo della storia delle parole e dei concetti si può soltanto affermare che la storia di questo genere letterario, che si occupa di sistemi politici immaginari o di modelli sociali ideali, deve essere distinta dalla denominazione di queste descrizioni. Le denominazioni sono molto diverse: romanzo politico, diario di viaggio, robinsonata, *ficta histórica*, *fictiones fabulae*, *traité d'état*, *roman politique*, *voyage imaginaire* o *perfectissima res publica* ecc. Vi sono dunque parecchie denominazioni che si riferiscono a qualcosa come uno Stato ideale. Ad esempio, nelle sezioni dei cataloghi

delle biblioteche relative alla Rivoluzione francese non si trova l'indicazione «utopia», ma predominano designazioni come «romanzo politico» o «letteratura politica».

Viceversa, però, le questioni discusse in questi libri sono relativamente stereotipate. Lo strumentario concettuale include una serie di utopie, come ad esempio quella di Campanella e dello stesso Moro. Le questioni da esse affrontate, che compaiono già nell'antichità, sono quelle della comunanza dei beni, della pianificazione morale e razionale della società, di determinate regole scientificamente fondate per organizzare la vita quotidiana in modo che ovunque venga esercitato un controllo razionale e nello stesso tempo lo si eserciti su sé stessi. Viene cioè tematizzata la libertà dell'autocontrollo sulla base di pressioni morali e premesse razionali comuni. Questo è più o meno il «totum» al quale si fa continuamente riferimento - là dove, dal punto di vista della teologia cristiana, si presuppone sempre che questi progetti utopistici siano pensati senza peccato. Perciò essi sono continuamente caduti sotto il sospetto di eresia o hanno portato in prigione i loro autori.

Una questione fondamentale che è sempre stata attuale nel dibattito su questi romanzi politici era se i loro progetti fossero o meno realizzabili. Nel Settecento Baumgarten, nel contesto di uno schema poetologico, propose per la prima volta una definizione chiara. L'utopia non era stata inventata come un genere letterario a sé stante, accanto all'epos e al romanzo. Per Baumgarten essa è invece un sottogenere accanto ai figmenta vera, quei resoconti fittizi (di qualcosa che però è possibile nel mondo reale) che tematizzano la verità: qualcosa, cioè, che pur essendo frutto della fantasia di uno scrittore è possibile nel mondo esistente. Questo gruppo è molto vicino alla definizione aristotelica, in base alla quale la letteratura non tematizza ciò che è, ma ciò che è possibile, verosimile e ragionevole. Oltre ad esso c'è un altro gruppo, quello dei figmenta heterocosmica. Si tratta di rappresentazioni di ciò che è possibile in tutti i mondi possibili, cioè nella pluralità di mondi che veniva pensata nel Seicento accanto al mondo esistente. Il terzo gruppo è quello dei figmenta utopica. Si tratta dei resoconti che tematizzano l'impossibile in tutti i mondi possibili. Ciò significa che Baumgarten differenzia tra le possibilità nel mondo effettivo, le possibilità nei mondi possibili e le impossibilità nei mondi possibili. Ed

aggiunge che quest'ultimo gruppo deve essere escluso dalla letteratura. L'ombra scura della sua irrealizzabilità accompagna V Utopia fin dalla critica a Moro e si prolunga fino all'Ottocento, quando, come vedremo, questo rimprovero assume nuove valenze.

Prima di soffermarmi sulla temporalizzazione dell'utopia finora pensata in termini spaziali vorrei richiamare l'attenzione sul fatto che a partire dalla Rivoluzione francese l'uso linguistico sul continente fa un passo avanti e non designa come utopia soltanto i progetti di Stati ideali, ma anche i comportamenti caratterizzati come «utopistici» e che da allora possono essere descritti con il concetto di utopia anche gli orientamenti e le posizioni degli attori politici e possono essere designati come «utopisti» questi stessi attori. I concetti di «utopismo» e «utopista», vale a dire le concrezioni sociopolitiche di ciò che ha a che fare con progetti immaginari per il futuro, compaiono per la prima volta nel 1792 e quindi si avvicinano all'uso linguistico polemico durante la Rivoluzione inglese. Una riprova di questo tipo di descrizione del comportamento sociopolitico si può trovare in Jeremy Bentham, che reagisce già alla Rivoluzione francese. Egli dice che qualcuno è utopico quando è «good in theory» ma «bad in practice» ovvero è «too good to be practical». E si spiega affermando che queste persone - pensa probabilmente a Fourier e a Owen - non possono addurre argomenti adeguati per la realizzazione dei loro progetti, pur così belli e perfetti. Questo è il criterio decisivo e Bentham ha anche suggerito un criterio aggiuntivo: anche se adducono argomenti, sono perlopiù tali da produrre il contrario di ciò che essi profetizzano. Egli pensa dunque a una dialettica: se uno ha un progetto perfetto e ritiene di poterlo giustificare, da queste stesse motivazioni può derivare il contrario di ciò a cui si mirava. Bentham reagiva già alla Rivoluzione francese e a ciò che si potrebbe chiamare la temporalizzazione dell'utopia. Infatti, la realizzabilità dei progetti politici visionari e dei loro modelli di società non era più proiettata in un aldilà spaziale, ma già nel futuro. E coloro che venivano designati come utopisti o che professavano qualcosa come un utopismo avevano naturalmente l'intenzione di realizzare i loro progetti. In questo modo la dimensione del futuro entrò nel concetto di utopia. Da allora la nozione di utopia comporta necessariamente, più che il «nessun luogo» spaziale, un'implicazione temporale.

Prima di approfondire il tema della temporalizzazione in sé vorrei accennare a grandi linee al primo autore che ha descritto un'utopia temporale, ossia Louis-Sébastien Mercier, autore del romanzo *L'An deux mille quatre cent quarante*, apparso anonimo in Olanda nel gennaio 1770 o agli inizi del 1771. Solo durante la Rivoluzione francese egli dichiarò di esserne l'autore, anche se naturalmente tutti sapevano che era lui. Questo faceva parte del gioco a nascondino del tardo Illuminismo, anche perché se l'autore rimaneva anonimo le vendite aumentavano. Mercier non fu preso del tutto sul serio dagli illuministi. Fu talvolta considerato la controfigura di Rousseau o la caricatura di Diderot. Egli apparteneva, per così dire, alla seconda linea e la sua originalità stava nell'eleganza delle sue formulazioni, che rendevano il suo eloquio molto accattivante e suggestivo, anche se sotto il profilo teorico non risultavano molto coerenti. Mercier era uno degli autori più popolari dell'Illuminismo ovvero, come lui stesso dice, uno degli autori della Rivoluzione. L'espressione «autori della Rivoluzione» va intesa in un duplice significato. Essi infatti includono sia gli scrittori che scrivono sulla «Rivoluzione», sia gli artefici della Rivoluzione. E la sua utopia del 2440 è in certo modo un paradiso da scrittori: ogni cittadino è uno scrittore e ogni scrittore è un cittadino. Mercier delinea la convergenza tra l'intellettuale e il cittadino. E tutta la descrizione di Parigi (di questo si tratta) in fondo non è altro che un paradiso per intellettuali. Proviamo a chiarirlo in breve.

La situazione di partenza consiste nella visita al buon Mercier da parte di un inglese che vuole conoscere Parigi, la celebre città dell'Illuminismo. Egli però si accorge che Parigi è corrotta, lussuriosa, piena di miseria, di conflitti, di tensioni e moralmente degenerata. Per questo l'inglese vuole tornarsene subito indietro. Ma Mercier, ossia l'autore di questo romanzo del futuro, si addormenta e si risveglia circa settecento anni dopo. Dapprima non sa dove si trova, ma poi si rende conto che deve essere Parigi, anche se sui manifesti affissi sui muri legge date completamente sbagliate. Così il sogno è il veicolo letterario con il quale egli porta il futuro nel presente e, viceversa, traspone il presente nel futuro. Cosa vede Mercier a Parigi? Vede un paesaggio, o meglio un paesaggio urbano, completamente cambiato. Il traffico è regolato, a ogni angolo c'è un poliziotto; la povera gente non è travolta dalle carrozze degli aristocratici, poiché non ci sono più gli aristocratici.

Così non possono più svolgersi corse di cavalli per le strade. I vecchi, i bambini, tutti possono passare il tempo nelle strade divertendosi, poiché quelli che guidano sono persone perbene: sono borghesi benestanti autorizzati a guidare, persone moralmente qualificate, oppure sono storpi che hanno come cocchieri una specie di volontari della Croce Rossa. Tutti si comportano in modo corretto. Il traffico è in tutto e per tutto «umano». E un piacere camminare per le strade. In questo modo qualsiasi differenza di ceto è cancellata, poiché il privilegio di poter viaggiare in carrozza è solo un merito o una prestazione d'aiuto.

Un altro aspetto colpisce: la vita delle donne. Le donne non bevono e non fumano, non fanno la manicure, sono esseri «naturali». Ma questi esseri naturali non hanno affatto gli stessi diritti. Infatti, come emerge da un'analisi più ravvicinata, qui è anticipato l'idillio familiare del matrimonio borghese dell'Ottocento. Le donne, a differenza degli uomini, sono esseri sensibili. Il contrasto tra la razionalità maschile e la sensibilità femminile, che sarà esaltato dal romanticismo tedesco, viene descritto molto chiaramente da Mercier già attorno al 1770. Si tratta della rinuncia all'autorità padronale nella dimensione pubblica a favore della signoria domestica all'interno della famiglia. Naturalmente non ci sono più servitori o, se ci sono, hanno uguali diritti. Essi mangiano allo stesso tavolo del padrone e della padrona di casa.

Un altro punto interessante per seguire il processo di trasformazione già implicato nella visione di Mercier è che non c'è più l'immortalità. Invece, l'anima di un uomo è affidata ai suoi testamenti. I testamenti della Bibbia sono sostituiti con i testamenti che i cittadini virtuosi redigono per sé, in modo da trasmettere ai discendenti per via testamentaria la sofferenza della propria peccaminosità e del suo superamento, come appello alla nobilitazione della loro anima. L'anima è perciò identica al libro che viene letto come testamento del cittadino che lascia un'eredità. Chiaramente, l'esercizio della scrittura è uno dei presupposti dell'immortalità. Infatti, chi non è in grado di scrivere un testamento viene dimenticato. Ma nel caso in cui le anime abbiano bisogno di sopravvivere non soltanto nei libri Mercier ritiene possibile la teoria della reincarnazione.

Se ci si domanda cosa si celi dietro la descrizione di una monarchia morale, libera dal dominio e costituzionale, che vive solo grazie all'autoamministrazione e alla disciplina interiore di coloro che in essa

possiedono uguali diritti in quanto cittadini, allora emergono molti risvolti negativi di questa società moralmente addestrata. Ad esempio, c'è una censura esterna e interna. Nessuno può scrivere quello che vuole. In generale funziona la censura interna. Questa è regolata in modo tale che non viene più prodotta letteratura pornografica. E i libri immorali che già esistono vengono mandati al rogo. Inoltre ci sono libri che vengono ripuliti, ad esempio quelli di Voltaire, i cui passaggi scurrili sono cancellati. Voltaire viene pubblicato a beneficio dell'educazione morale solo in edizioni censurate. Ci sono poi alcuni autori che vengono pubblicati integralmente, come Rousseau (i cui scritti sono stampati in formato tascabile, affinché ognuno possa averli sempre con sé) o l'Encyclopédie, anch'essa in formato tascabile, come libro di scuola per tutti. L'Encyclopédie e Rousseau sono i libri più integri, scritti per trasmettere al futuro verità eterne.

Chi scrive testi immorali viene denunciato al censore e si sottopone spontaneamente alla pena autoaccusandosi. Questa pena gli viene comminata pubblicamente, facendogli indossare una maschera. L'homme au masque, che nel XVII secolo era il simbolo dell'illuminista costretto a nascondersi alla censura teologica per poter manifestare le sue idee razionali e illuminate, questo simbolo della rivolta contro le tutele statali o teologiche, viene invertito nella maschera dell'autoaccusa. A seconda della gravità della trasgressione, la maschera deve essere portata per uno o due anni.

Cosa sta dietro questa (a quei tempi ancora futura) utopia? Da un lato la società perfetta, dall'altro un controllo permanente esercitato nel nome della libera volontà. Si tratta indubbiamente di una formazione sociale senza potere e senza violenza. Tutto ciò che funziona, funziona da sé. La pena di morte è bandita. Ma se qualcuno uccide qualcun altro per gelosia (non ci sono più motivi sociali per ammazzare) si sottopone volontariamente al patibolo. Tutto avviene senza violenza, senza potere. Questa è esattamente la visione del tardo Illuminismo, per la quale il potere è di per sé cattivo - all'epoca però predominava il sistema assolutistico. Se si abbatte questo sistema non si abbattano soltanto i re, ma anche il potere e la violenza. Questo era un teorema del tardo Illuminismo tacitamente o apertamente condiviso anche nella Rivoluzione francese da molti sostenitori dell'Assemblea nazionale. In questo modo il terrore si insinuava dalla porta di servizio. Mentre

veniva progettata una società libera dal potere si mettevano in moto quei meccanismi regolativi che devono funzionare, per così dire, senza violenza, per poter conservare l'ordine. Essi erano identici al terrore: il rogo dei libri, l'autoaccusa, la delazione e la sottomissione a una presunta morale interiore che poteva anche condurre al patibolo. Proprio questo è accaduto.

Tutto ciò che Mercier ha previsto, pensato in termini positivi, si è realizzato in un senso negativo. Infatti, la descrizione di un sistema terroristico da lui connotata con tratti positivi, è grosso modo applicabile a ciò che è avvenuto fra il 1793 e il 1794. Mercier stesso fu molto fortunato. Egli era un girondino, fece parte dell'Assemblea nazionale, fu imprigionato, sfuggì per poco alla ghigliottina. Successivamente, ai tempi del Direttorio, divenne direttore di una lotteria. La lotteria però era una di quelle iniziative torbide e immorali che lui aveva già abolito nel suo romanzo. Così l'ironia del destino volle che, dopo essere scampato alla morte sul patibolo, egli dovesse dedicarsi a un'attività riprovevole, da lui tanto disprezzata. Le cose erano andate diversamente da come aveva immaginato. La sua visione del futuro si è avverata, ma con un segno negativo. Volendo, si potrebbe commentare questa vicenda parafrasando Wilhelm Busch: spesso le cose vanno diversamente da come si era pensato. Questo vale in particolare per l'utopia del tardo Illuminismo che, nella sua illusione di poter realizzare tutto con successo e senza ricorrere alla violenza, era antistorica e perciò fallì.

Giungo così alla seconda parte. Qui richiamo alcuni criteri di temporalizzazione che aiutano a chiarire il transfer di un'utopia pensata in termini spaziali nel futuro temporale. In primo luogo occorre tenere presente che attorno al 1770 il nostro pianeta era sostanzialmente conosciuto alle nazioni occidentali che praticavano la navigazione sui mari; non tutti i continenti erano stati esplorati, ma perlomeno si era in grado di tracciare il profilo delle coste. Nello stesso anno in cui Mercier pubblicava il suo libro Cook circumnavigava l'Australia e così anche l'ultimo continente entrava a far parte dello spazio di esperienza dei navigatori. Pertanto, il globo terrestre era conosciuto nella sua configurazione sferica, nella sua finitezza e nell'infinita delle sue superfici. Dunque, non era più possibile situare utopie in qualsiasi luogo del pianeta, poiché i navigatori potevano sapere se l'isola di cui

un utopista parlava esisteva davvero. Di conseguenza, nel Settecento le utopie si erano già trasferite sulle stelle o erano sprofondate sottoterra. Furono immaginati scenari utopici celesti o sotterranei. Oppure si ritornava al passato, dove regnavano condizioni da paese di Bengodi per le famiglie o esistevano società perfettamente trasparenti. Il pianeta era dunque occupato. La via d'uscita che ora si apriva era il futuro. E Mercier fu il primo a dischiuderla. Da allora, quasi tutte le utopie sono orientate verso il futuro. In questo modo muta la struttura di un'utopia.

Il contenuto dell'utopia di Mercier non è sconvolgentemente nuovo. Molto di ciò che Mercier racconta corrisponde alle vecchie utopie, ad esempio a quella di Moro. Tutte le utopie pensate in termini temporali erano potenzialmente verificabili tramite il test dell'esperienza. Questo test dell'esperienza è per principio inapplicabile alle utopie orientate al futuro. Con nessuna esperienza si può trasferire il futuro in sé tu. Di conseguenza l'utopia del futuro è un puro prodotto della mente e nient'altro. Essa è legata all'autorevolezza di colui che ha la visione del futuro. E in questo, non nel contenuto, la sua struttura si distingue dalle utopie precedenti. Essa è, per così dire, trascendentale, poiché le condizioni di possibilità di questo futuro sono quelle della mente che fonda questo futuro: l'utopia del futuro è una specifica prestazione della mente che produce un'immagine del futuro tale che possa seguirne la realizzazione. Infatti, il traduttore tedesco di 2440 caratterizza la Parigi del futuro anche come progetto e non come utopia.

Un ulteriore presupposto è il seguente. La tesi implicita dell'utopia del futuro è che il futuro è in ogni caso diverso dal presente. Naturalmente, si può estendere all'indietro questa differenziazione: per i filosofi del tardo Illuminismo il passato era fundamentalmente diverso dal presente. Il modello esperienziale progressivo era dunque nello stesso tempo un modello storico. La diversità del passato fu elaborata lentamente e il cosiddetto storicismo è, per così dire, solo l'attuazione scientifica di un programma teorico del Settecento, ossia lo studio del passato nella sua diversità, con la speranza che il futuro sia diverso dal passato. Questo salto qualitativo è una delle esperienze-soglia della seconda metà del Settecento e un suo elemento è la temporalizzazione dell'utopia.

A ciò si aggiunge un secondo elemento, cioè il fatto che il futuro non è soltanto predeterminato da Dio, ma può essere creato e prodotto.

Quando finalmente la ragione avrà compreso come deve essere costruita un'organizzazione razionale della società essa potrà anche essere realizzata: questa l'aspirazione dei tardoilluministi.

Non a caso in questo periodo, tra il 1770 e il 1800, il significato dell'espressione «utopia» viene staccato dal riferimento a un'isola o a un genere letterario. Il concetto di «utopia» assume un carattere politico generale, che si riferisce a progetti di possibili ordini politici nella prospettiva della loro realizzabilità e non in quella della loro irrealizzabilità. Ciò significa che il concetto di «utopia» diventa il concetto di una prassi politica con ambizioni generali, alla quale possono partecipare tutti coloro che guardano al futuro. Si tratta ora di considerare quali forme abbia assunto questa concezione nell'Ottocento.

Ci sono altre circostanze empiriche in base alle quali si può dimostrare che la svolta verso il futuro non è avvenuta per caso. Di sicuro ci aiuta a comprenderla la dissoluzione dell'ordine sociale articolato per ceti. La sua conseguenza fu l'emergere di nuove forme organizzative della società. Le persone sono costrette a riaggregarsi e a riorganizzarsi e nel momento in cui i ceti vengono cancellati non nasce, ad esempio, l'insieme degli individui concepiti in senso giusnaturalistico, ma nascono unioni, associazioni e anche partiti, benché non si chiamino così. Nella Rivoluzione francese nessuno di essi voleva essere un «partito», poiché in questo caso avrebbe agito contro il «bene comune». Perciò è un postulato dell'utopia non poter parlare di potere e violenza, anche se li si esercita. I Giacobini non furono mai un «partito», ma agirono come tale. Vale lo stesso per i Girondini. In breve, da allora ci sono - nonostante tutte le restrizioni e tutti i divieti - associazioni, unioni, partiti e i loro programmi. L'Ottocento inizia prefigurando programmaticamente l'organizzazione sociale. Le leggi di riforma della Prussia, ad esempio, in gran parte contengono dichiarazioni di principio programmatiche per una società che deve essere riconfigurata e che non conosce più nessun ordine cetuale. La liberalizzazione dell'economia è accompagnata dalla formazione di associazioni, unioni e programmi che, sempre più politicizzati, al più tardi nel 1848 si articolano in partiti. La sfida di riorganizzare la società costringe tutti a prendere posizione in un modo o nell'altro su possibili forme organizzative future. Pertanto, l'elemento della pianificazione del futuro non era un mero desiderio utopistico, ma

trascinava come in un gorgo le persone che erano costrette a pensare e ad agire anche programmaticamente.

In quest'epoca si delinea anche il progresso tecnico. Vengono realizzati sempre più progetti che prima avevano un carattere utopico. Un bell'esempio a questo proposito è la mongolfiera, che si innalzò nell'aria alla presenza del Delfino nel Jardin de la Muerte. E cosa ne fece Mercier? Nelle ultime edizioni del suo libro, che diventava sempre più grosso, introdusse la prognosi dei viaggi aerei, per rafforzare con la sua realizzazione la credibilità delle sue altre prognosi. Comunque la realizzazione dei progetti tecnici modificò indirettamente la struttura sociale. Il progresso tecnico comportò la necessità di riflettere su un futuro diverso e modificabile. Vale lo stesso, naturalmente, anche per le scienze.

La temporalizzazione dell'Illuminismo diventa chiara anche nel senso che gli stessi illuministi definivano i loro antenati spirituali come precursori, quando dicevano: essi hanno vissuto in un tempo al quale in realtà non appartenevano ancora. Si affermò così che Hus era vissuto troppo presto per il suo tempo. Lutero, invece, era vissuto nel tempo giusto e infatti aveva avuto successo. In base a questo modello venivano classificati Cartesio, Newton, Leibniz ecc. Tutto ciò che del passato sembrava contemporaneo al presente degli illuministi era, per così dire, vissuto troppo presto. Questo tipo di classificazione con il metro del progresso, applicato alla determinazione della profondità temporale, venne adottato anche per il futuro. Da allora una delle questioni che si ripropongono costantemente è cosa si possa realizzare nel futuro dei progetti che oggi appaiono razionali. Questa questione veniva posta anche per motivi interni alla scienza e poté continuamente essere risolta sul piano empirico grazie alle realizzazioni della tecnica e dell'industria. Lo stesso Mercier una volta disse che gli sarebbe piaciuto dividersi in due parti: una che vive adesso e una che vivrà soltanto nel futuro. Questa autointerpretazione schizoide, espressa come un desiderio, è lo schema antropologico sullo sfondo del quale egli poté proiettare come reale il suo sogno di avere settecento anni.

Inoltre, è importante la scomparsa della fede nell'aldilà nell'opinione pubblica, anche tra i contadini. Non voglio azzardarmi a fare affermazioni su tutti i popoli europei, ma sembra certo che allora la fede nell'immortalità e nell'aldilà impallidisce decisamente. Ad

esempio, in Provenza Vovelle registra per le immagini sacre una comparsa delle visioni dell'inferno.

Nella misura in cui viene meno questa idea del giudizio universale aumentano gli argomenti morali, anche in Kant, che credeva che pensare al giudizio universale fosse una pretesa assolutamente immorale. Infatti, chi crede al giudizio universale teme una punizione o si attende una ricompensa da Dio. Ma chi agisce soltanto per paura di una punizione o nella speranza di una ricompensa agisce in modo profondamente immorale, dal momento che le buone azioni non possono che derivare dal senso del dovere. Di conseguenza, il giudizio universale deve essere smascherato dalla ragion pratica come una falsificazione ideologica. Corrispondentemente la giustizia dell'aldilà futuro, che dovrebbe compensare tutte le ingiustizie di questo mondo, viene trasposta nella storia. Così, come dice Schiller, allievo di Kant, la storia mondiale diventa il tribunale mondiale, una concezione poi sviluppata da Hegel nella sua filosofia della storia. La realizzazione della giustizia viene trasferita dalla dimensione della trascendenza in quella della storia. Qui non ci occuperemo di quanto questo cambiamento di prospettiva investisse anche i non-intellettuali, gli strati «incolti» della società.

Dunque, i criteri generali della temporalizzazione dell'utopia sono questi: dissoluzione dell'ordine per ceti, formazione di unioni, associazioni e programmi, progresso tecnico, crescente secolarizzazione, storia della scienza come processo cumulativo, schema esperienziale dell'alternativa tra il «non-ancora» e il «non-più», con cui tutto viene interpretato, scomparsa dell'aldilà a favore della realizzazione della giustizia nell'aldiquà e trasformazione della perfectio pensata in termini spaziali in una proiezione temporale dell'uomo verso la perfettibilità.

Mercier, pur non avendo dato questa formulazione teorica a tali nozioni, le ha comunque implicitamente accolte nel suo romanzo. In quasi nessun capitolo egli rinuncia a mostrare come la fama postuma che ci si è meritati prenda il posto dell'immortalità. Qualche esempio a questo riguardo: a Voltaire è dedicata una statua continuamente ridipinta di bianco perché non si sporchi; Filippo II viene cancellato dalla lista dei re spagnoli; Roma, invece, non potrà mai essere dimenticata, poiché è l'assoluto contrario del bene, il male assoluto; e i

toni aggressivi di Lutero suonano perfino inoffensivi in confronto con quelli di Mercier; Cromwell ottiene un monumento e questo è sorprendente, dal momento che il timore nei suoi confronti faceva parte della retorica della Rivoluzione francese. Robespierre sottolineò sempre di non essere un Cromwell, poiché non voleva esercitare il potere. Nel 1770 Mercier era dunque ancora abbastanza imprudente da dedicare un monumento a Cromwell. Per Carlo I, invece, non è prevista nessuna cerimonia commemorativa. Del resto, gli irlandesi e gli scozzesi rinunciano spontaneamente ai loro nomi affinché possano ricomparire in Inghilterra - perché gli inglesi sono più progrediti di loro. Tutto ciò per dimostrare quanto sia importante la fama postuma, la cancellazione del nome o la sua conservazione nella memoria, che si sarebbe realizzata nel culto del Pantheon della Rivoluzione francese. Pertanto, Mercier ha espresso molte idee in anticipo sul suo tempo; le sue formulazioni hanno un carattere prognostico benché si basino sulla logica dell'inversione, da lui peraltro non compresa.

In conclusione, vorrei accennare ad alcune conseguenze negative verificatesi nell'Ottocento. La tripartizione di Baumgarten menzionata all'inizio - ciò che è possibile nel mondo esistente, ciò che è possibile in tutti i mondi immaginabili e ciò che è impossibile in tutti i mondi immaginabili - è lo schema di fondo anche della critica al concetto di utopia, secondo la quale esso è diventato un concetto politico. Ci sono pochi luoghi dove il termine «utopia» è ancora impiegato in senso positivo: l'utopia è, nello stesso tempo, un'anticipazione e una critica. Un utopista è qualcuno che vuole stoltamente qualcosa di irrealizzabile. Questo è il tenore fino all'impiego marxiano del concetto. Ma ci sono ulteriori differenziazioni. Vorrei descriverle in termini puramente teorici, senza fare citazioni.

L'utopia viene, per così dire, relativizzata storicamente. Si afferma, cioè, e a ragione, che molto di ciò che prima era impossibile è ormai diventato possibile. Ciò si riferisce in primo luogo alle utopie tecniche e ai risultati della scienza. Quello che prima si riteneva soltanto possibile è ormai stato realizzato scientificamente, tecnicamente ed anche economicamente. Perciò si può simpatizzare per l'utopia come precorritrice di ciò che prima o poi verrà realizzato. Pertanto nell'uso linguistico tedesco anche l'ideale di una possibile buona organizzazione politica si nutre di ciò a cui mira anche l'utopia, benché tra l'uno e l'altra

rimanga netto il confine, segnato dal principio secondo cui l'ideale può essere raggiunto per accostamenti progressivi, mentre ciò che non è affatto raggiungibile resta soltanto utopia. Tuttavia, il concetto rimane integrabile in molte aspettative, anche nel progetto kantiano sul progresso, allorché lo spostamento del valore-limite dell'utopia come soglia del non-raggiungibile stimola un incremento dei valori di approssimazione.

La seconda, più dura posizione è quella secondo cui per «utopia» si intende ciò che rimane per principio irraggiungibile. Questa posizione viene fondata in ultima analisi in termini antropologici o addirittura teologici. Nella misura in cui è assunta dalla Chiesa, l'utopia viene squalificata come peccaminosa, dal momento che è tipico di ogni utopia voler realizzare la mancanza di peccato. Si tratta però di una pretesa eretica, malvagia e irrealizzabile. E quand'anche si tentasse di realizzarla, l'utopia condurrebbe alla guerra civile e al disastro, come è accaduto con i seguaci di Thomas Müntzer o con gli anabattisti di Münster. Su questo le confessioni ufficiali concordano.

Al grado successivo della scala concettuale vengono progettate le utopie negative, tipiche soprattutto della seconda metà dell'Ottocento. Esse costituiscono già una reazione ai progetti socialisti di Stati del futuro. Le utopie negative sono una risposta all'apparente realizzabilità delle utopie. La prima ondata di critica alle utopie consistette nell'affermare che esse sono inaccettabili appunto perché non realizzabili. Invece, le utopie negative partono dall'ipotesi che sia possibile realizzare le fantasie utopiche di una società assolutamente giusta - ma aggiungono che le conseguenze sarebbero rovinose. Ciò che già Bentham aveva inteso con la sua formulazione diventa il tema di un nuovo genere di utopia negativa, da Edward Bellamy fino ad Aldous Huxley, da Carl Schmitt fino a George Orwell.

Il concetto torna ad assumere connotazioni positive solo dopo la prima guerra mondiale. Da allora è diventato nuovamente possibile associare significati positivi all'utopia. Questo avviene anzitutto da parte di Karl Mannheim, che caratterizza l'utopia come proiettata verso il futuro e l'ideologia come nostalgica del passato. Entrambe sono forme di sovrastruttura. In quanto la sovrastruttura è rivolta all'indietro, è ideologica; in quanto guarda in avanti, è utopica. Forse questo linguaggio suona neutrale e scientifico. In realtà, dietro questo

modo di esprimersi sta una filosofia del progresso che delinea una scala temporale lineare, sulla quale si può disporre ciò che sarà meglio e ciò che era peggio. Una connotazione radicalmente positiva si può ritrovare in Ernst Bloch, che dopo la seconda guerra mondiale ha esercitato - perlomeno nell'area linguistica tedesca - una grande influenza. Si può forse affermare che ciò che egli intende per utopia concreta evoca una convergenza mistica tra speranza per il futuro e volontà di azione nel presente. E una convergenza mistica che cancella la distanza temporale e in forza della permanenza della speranza utopica intende richiamare la capacità concreta di trasformare qualsiasi situazione. Il concetto blochiano di utopia era fortemente influenzato dalla Jugendbewegung e dalla filosofia della vita e inoltre conteneva elementi marxisti. Ma forse per gli ammiratori di Ernst Bloch queste influenze sono formulate in modo troppo esplicito o troppo debole.

Come ultimo riferimento alla più recente metamorfosi di un'utopia intesa perlopiù in senso negativo occorre citare Wernher von Braun, che aveva costruito i razzi tedeschi e che poi - dapprima come prigioniero degli americani - contribuì a inviare un'astronave sulla Luna. Wernher von Braun era così affascinato dai suoi successi da ritenere che ora la realtà si trasformasse tanto rapidamente da costringere l'utopia a rincorrerla. Anche questa formula ha un sottinteso. Infatti, se si pensa all'efficacia degli esplosivi atomici che possono essere sparati con questi stessi razzi da continente a continente, allora si sarebbe tentati di affermare che in effetti è necessario che le utopie recuperino la realtà per impedire una simile catastrofe.

Osservazioni sistematiche nate dalla discussione attorno a questo contributo

1. Osservazioni dal punto di vista antropologico

Se, come fa Ernst Bloch, si introduce la speranza come categoria centrale dell'esistenza umana si dovrebbe mostrare che ci sono categorie altrettanto centrali che, visto che si parla dello sperare, richiamano anche il potere, l'essere-in- grado, il dovere, il non-potere-fare altrimenti, il desiderare, il volere e il diventare. Questo genere di

verbi temporali ausiliari di una teoria dell'azione è nel suo insieme tanto importante quanto lo sperare e il desiderare. Qualsiasi teoria dell'azione deve lavorare con questi cosiddetti verbi ausiliari se vuole avere un'idea chiara della portata delle proprie azioni. Proviamo a spiegarlo in breve.

L'essere-in-grado è il campo delle capacità e della loro applicazione. Esse sono definibili a partire dal soggetto, ma naturalmente solo all'interno dei confini di ciò che è già dato. Il dovere come limite normativo del costume e del diritto consente la convivenza e spinge a rinnovarla. E, per così dire, costringe, mentre il potere è più elastico e, nell'ambito di ciò che è circoscritto dal dovere come ambito normativo, crea un determinato spazio libero. Peraltro, i confini sono storicamente spostabili, ma comunque sono determinazioni legate a relazioni sociali. Il non-poter-fare altrimenti può essere il dovere interiorizzato, e in questo caso è una determinazione dell'eredità kantiana; oppure può essere una necessità imposta da circostanze esterne nelle quali si è costretti ad agire. Dunque, il non-poter-fare-altrimenti non è definibile soltanto in base alla propria volontà, alle proprie speranze o ai propri desideri. Il volere, infine, presuppone l'unità tra lo spirito e i sensi. E un impulso ad agire che non si esaurisce in desideri o speranze. Può nutrirsi del desiderare e tende al potere.

Sotto il profilo antropologico tutte queste categorie di una teoria dell'azione hanno lo stesso peso dello sperare. E in ciascuna di queste categorie si trovano riferimenti alla speranza. L'essere-in-grado, il dovere, il potere e il non-poter-fare-altrimenti - indagati da Viktor von Weizsäcker - sono tutti «meno» della speranza e la delimitano. Il realizzarsi di ciò che poi effettivamente accade dà comunque un taglio a qualsiasi speranza.

Dunque, nel nostro spazio temporale d'azione conosciamo un mucchio di approcci all'esperienza che comportano lo sperare, in quanto elemento necessario e giustificato dell'agire umano. In ogni caso, questo genere di teoria poliedrica dell'azione relativizza la pretesa funzione centrale della speranza.

Una classica obiezione antropologica contro l'utopia è che l'egoismo sarebbe insito nella natura umana e avrebbe trovato nel capitalismo una grandiosa realizzazione. A partire dall'invenzione dell'antropologia nel Settecento l'egoismo compare come il successore di ciò che i teologi chiamavano peccato. Per egoismo si intende dunque lo stesso stato di

cose a cui ci si riferisce parlando di peccato, ma in una nuova prospettiva scientifica. Considero fondamentalmente giustificata l'obiezione avanzata nei confronti degli utopisti, ossia di non tener conto dell'egoismo. Non c'è bisogno di commentare ciò che Mercier dice ad esempio sulle tasse: nel 2440 le tasse vengono deposte in cassette per le lettere. Una volta all'anno tutti depositano in una di queste cassette un cinquantesimo del loro reddito e in un'altra lasciano offerte aggiuntive, ad esempio per canalizzare la Senna. Con la critica a questa ingenua negazione dell'egoismo non è però ancora legittimato il sistema economico capitalistico.

La storia della ricezione di Mercier ha suscitato ulteriori obiezioni di fondo contro l'utopia. Si tratta anzitutto di obiezioni predialettiche. Wieland, ad esempio, ha definito il libro di Mercier il «giudizio universale dell'organizzazione sociale francese». In fondo è stata una formulazione prognostica, in quanto ha precorso le strutture della Rivoluzione francese: se l'utopia viene realizzata provoca «decisioni finali», che sovvertono l'intero sistema sociale. Ci sono inoltre voci critiche che motivano la pericolosità dell'utopia con la sua anticristianità: gli uomini non dovrebbero augurarsi il genere peccaminoso di bontà e uguaglianza a cui essa mira. Già il traduttore di Mercier espresse queste riserve, che derivano dalla teologia protestante.

2. Il rapporto fra teologia e prognostica

Come storico propongo di interrogare tutte le determinazioni del futuro, qualunque nome rechino e qualunque ne sia la provenienza, sulla loro realizzabilità. Il solo fatto che un'utopia prometta la felicità non mi sembra una motivazione sufficiente a propagarla e a legittimare con essa comportamenti politici. Ma occorre discutere razionalmente su tutte le possibilità del futuro. Ad esempio, si può cercare di stabilire mediante analisi empirico-politiche quanto grandi siano le possibilità di realizzazione dei determinati modelli. A meno di non richiamarsi a qualche particolare tesi antropologica, non mi sembra che si possa dire a priori che qualcosa è impossibile.

Credo che la critica di Popper all'utopia, secondo cui per principio non si può prevedere completamente il futuro, sia giustificata. Ma

ritengo che la critica di Popper alla filosofia della storia sia a sua volta una filosofia della storia. Dividendo in due la storia mondiale, egli opera con argomenti dualistici, collocando Platone ed Hegel dalla parte cattiva e Kant e sé stesso dalla parte buona. Egli segue un principio interpretativo dualistico che dimostra che lui stesso argomenta come un utopista. Perciò non è in grado di seguire gli argomenti più realistici di Hegel. E non può nemmeno cogliere la cautela di Hegel proprio nel non prevedere il futuro, poiché per lui Hegel è soltanto un filosofo della storia idealista, che non può essere verificato empiricamente.

Il calcolo previsionale che cerca di prevedere il futuro sulla base del passato e del presente, cioè la prognostica, in generale non è stato tentato dagli utopisti. In Mercier, ad esempio, i calcoli di probabilità non hanno alcun ruolo. Questo vale anche per Rousseau, le cui visioni non sono matematizzabili. Invece, in Condorcet si ritrovano il computo della popolazione, la durata della vita, il sistema assicurativo e simili, tutte cose respinte come immorali da Mercier.

La prognostica, che è solo prospettivistica, è una proiezione nel futuro dei dati del passato. Fino a che punto essa sia attendibile, è una questione aperta. In ogni caso, essa è il contrario di un'utopia. Si può dimostrare sul piano semantico che in generale un'utopia descrive il futuro usando il verbo essere al presente: «E così ...» e non: «Sarà così ...». Nel secondo caso gli utopisti dovrebbero lavorare con lo schema «se-allora», cioè con ipotesi aperte, da loro evitate. Di questo tipo sarebbe la struttura di una prognosi non utopica. Qui concordo in parte con Marx quando afferma che i primi socialisti non erano scientifici perché non giustificavano storicamente la loro anticipazione del futuro. Questo è il criterio di distinzione storiologico che lo differenzia dagli utopisti. Che poi nella sua filosofia della storia compaiano di nuovo elementi utopici è un'altra questione.

In questo contesto sarebbe stimolante approfondire la questione se la concezione burocratica della fattibilità del mondo sia un ideale che sostiene le utopie o piuttosto non sia una speranza tratta dalla scienza.

3. Il rapporto con le utopie nell' Otto-Novecento

Attualmente il campo delle associazioni linguistiche della parola utopia è perlopiù negativo. Era così già nell'Ottocento, dal momento

che la categoria di utopista poteva essere impiegata come caratterizzazione negativa contro qualsiasi nemico politico. I socialisti dicevano che i capitalisti erano utopisti perché credevano di poter sbarrare il passo al socialismo. E i capitalisti dicevano che i socialisti erano utopisti perché credevano di poter realizzare qualcosa che in base alla natura dell'uomo non può essere realizzato. Dunque, il concetto di utopia nell'Ottocento è un concetto polemico universalmente utilizzato in senso peggiorativo.

Nell'Ottocento erano già state compiute esperienze negative con le utopie che si presumevano realizzate. Era ancora vivo il ricordo del giacobinismo, coltivato dai liberali e dai conservatori fino a Jacob Burckhardt. Esso produsse un trauma che anche in Francia si fece sentire a lungo, così come, viceversa, si fecero poi sentire a lungo le ripercussioni della sanguinosa repressione della Comune da parte dei repubblicani, avvenuta nel 1871. Questi due traumi politici rimasero degli esempi negativi che condizionarono tutte le esperienze e furono continuamente richiamati in tutti i parlamenti. Più tardi si sarebbe aggiunta l'esperienza straniera della Rivoluzione russa. In breve, in Francia e in Germania (anche le conseguenze dell'ideologia della razza rafforzano le esperienze che conferiscono evidenza a una logica dell'inversione tipica dell'utopia) emerge che troppo spesso e generalmente avviene il contrario di ciò che si è sperato o desiderato.

Sul pessimismo storico del Novecento vorrei dire che l'espressione pessimismo, che pure dovrebbe appartenere alla nostra corporazione di storici, è inadeguata. Naturalmente, ci sono studiosi che si occupano di questioni storiche e che vengono annoverati tra i pessimisti. Ma io ritengo che l'ottimismo e il pessimismo siano categorie inadatte, come sinistra e destra. Sarebbe più opportuno affrontare lo studio della storia a un livello teorico tale per cui queste categorie possano essere considerate come categorie riferite all'esperienza soggettiva. Ci sono affermazioni che, a prescindere dalla posizione che si assume - e che magari può anche essere improntata al pessimismo - possono essere formulate come tesi strutturali per storie possibili e reali. Di fronte alla minaccia atomica dobbiamo essere pessimisti oppure ottimisti? Nessuna delle due alternative è capace di tradursi in azione politica. Ma ci sono possibilità di chiarire analiticamente tale questione, in modo da sapere almeno cosa si può fare. Sotto la minaccia di un attacco atomico

i due concetti di «etica della convinzione» ed «etica della responsabilità», che Max Weber poteva ancora stilizzare come concetti opposti, convergono del tutto. Perciò io considero un'utopia assoluta - che può essere definita tanto pessimistica quanto ottimistica - anche la formulazione di Jaspers, secondo cui la guerra atomica è la sola alternativa alla pace mondiale. Occorre invece trovare soluzioni traducibili in azione politica. Vale lo stesso per la crisi ecologica. Si deve sapere che alle sue conseguenze si può far fronte solo sul piano economico, cioè che la crisi ecologica deve essere in qualche modo pagata, e si deve sapere che essa potrà essere risolta - se mai potrà esserlo - favorendo la ricerca scientifica e il progresso tecnico. Ma l'esperienza del progresso tecnico comporta anche che non si possa prevedere quando, dove e quanto rapidamente verrà inventato qualcosa, né cosa verrà inventato. La mera speranza non basta a risolvere le crisi ecologiche.

Indice dei nomi

Indice dei nomi

Addison ,J., 129
Alff, W., 70
Aristotele, 96
Arndt, E.M., 104, 126
Bacone, F. (F. Bacon), 58, 70, 78, 106
Barbusse, H. de, 128, 132
Barrés, M., 126
Barth, K., 102, 109
Bauer, B., 86
Baumgarten, A.G., 135, 136, 146
Bellamy, E., 148
Bentham ,J., 78, 136, 137, 148
Bernardo di Chiaravalle, 55
Besson, W., 109
Birtsch, G., 131
Bloch, E., 148, 149
Bloch, M., 5
Blumenberg, H., 71
Bluntschli J.K., 22
Boétie, É., de la, 74
Boutroux, R., 70
Braudel, F., 30
Braun, W. von, 149
Browne, T., 78
Brunner, O., IX, XVII, 5, 25, 70, 94, 109, 130, 132
Brunschvicg, L., 70
Bruto, Marco Giunio, 120
Burckhardt J., 98, 102, 106, 109, 153
Busch, H.C.W., 141
Caifa, G., 122, 131

Campanella, T., 135 Campe J.H., 113, 114, 130 Carlo I, re
 d'Inghilterra, 146
 Carlo Magno, re dei Franchi, 109
 Cartesio, R. (R. Descartes), 144
 Cassirer, E., 70
 Castiglione, D., XVII
 Chignola, S., XVIII
 Colbert J-B., 114
 Colli, G., 71
 Comte, A., 4, 104
 Condorcet, M.-J.-A. de
 Caritat de, 60-63, 70, 152 Conze, W., IX, XVII, 5, 6, 25 Coseriu, E.,
 25 Cotgrave, R., 129 Crispin, A., 117, 130
 Cromwell, O., 146
 Dan Schmidt, H., 47 Depping, G.B., 70 Diderot, D., 64, 65, 74, 137
 Dihle, A., 131 Duclerc, E., 109 Duso, G., XVIII
 Edward, N., 93 Engelhardt, W. von, 70 Engels, F., 39, 60 Erodoto,
 101 Eucken, R.C., 4, 25
 Febvre, L., 5
 Federico II, detto il Grande, 131
 Fichte J.G., 39, 104
 Filippo II, re di Spagna, 146
 Fitzpatrick, W.J., 93
 Fontenelle, B., le Bovier de, 59, 70 Forster J.G.A., 80 Fourier, J.B.J.,
 136
 Gadamer, H.-G., 25
 Galeno, 97
 Giovanni, evangelista, 97, 131 Girolamo, Sofronio Eusebio, 93
 Gleim J.W., 131
 Gorge, S., 132
 Grass, M., 94
 Gregorovius, F., 4
 Groh, D., 109
 Grupe, H., 70
 Guerrier, W.I., 109
 Guglielmo di Malmesbury, 121
 Haeckel, E.H., 60

Hampscher-Monk, I., XVII
 Hartmann, E. von, 60
 Hegel, G.W.F., 28, 74, 101, 145, 152
 Heine, H., 80, 112, 129 Hellen, E. von der, 109
 Herder J.G., 4 Herzog, R., 70
 Hiller, K., 132 Hirt, F., 132 Hitler, A., 9, 101, 126 Hitze, F., 71
 Hobbes, T., 69 Hobsbawm, E., 132 Hofstadter, R., 94 Holz, H.H., 70
 Humboldt, W. von, 46, 47 Hus, J., 144 Huxley, A.L., 148 Hytier, J., 71
 Iggers, G., XVII Ippocrate, 96 Ipsen, G., 5 Iselin, I., 60 Isidoro di
 Siviglia, 70
 Jaspers, K., 154
 Jaucourt, L. de, 114, 117, 129
 Joël, E., 128, 132
 Johnson, S., 129
 Jünger, E., 126
 Jünger, F.G., 126
 Kant, I., 30, 60-62, 66, 69, 71, 79,
 86, 114, 115, 129, 145, 152 Kantorowicz, E.H., 130, 131 Kapl-
 Blume, E., 25
 Kesting, H., 71 Koebner, R., 27-29, 47 Köster, H.M.G., 45 Koht, H.,
 130 Koselleck, A., 47 Krünitz, J.G., 129 Krug, W.T., 129
 Lamprecht, K., 4
 Lehmann, H., XVIII
 Leibniz, G.W., 59, 60, 65, 70, 98,
 106, 109, 144 Lessing, G.E., 61, 70 Liberles, R., 93 Lincoln, A., 92
 Lohmann, D., 131 Louverture, T., 85 Löwith, K., 71 Lutero, M., 106,
 144, 146 Lypp, B., 71
 Maier, F.G., 70
 Mannheim, K., 148
 Marco, evangelista, 105
 Marx, K., 4, 39, 86, 98, 104, 152
 Matteo, evangelista, 105
 Meier, Ch., 70
 Meiner, H.G., 25
 Meinhold, P., 109
 Melville, G., 70
 Mercier, L.-S., 137-139, 141, 142,

144, 146, 151, 152 Michels, R., 127, 131 Migne, J.-R, 70, 93 Milton, J., 22 Molinari, G. de, 103, 109 Montaigne, M.E., de 78 Montesquieu (C.-L. de Secondat de), 38, 96 Montinari, M., 71 Moro, T. (T. More), 133, 135, 142 Moser, J.J., 4 Müller, J., 38 Müntzer, T., 148 Napoleone Bonaparte, 85, 87 Negri, A., XVIII Newton, I., 144 Nicolai, G.F., 127, 132 Nietzsche, F., 67, 71 Novalis (F. von Hardenberg), 65, 71 O'Connell, D., 82, 93 Orazio Fiacco, Quinto, 120, 131 Orwell, G. (E.A. Blair), 148 Ottone di Frisinga, 56 Owen, R., 136 Pagnerre, L.-A., 109 Paine, T., 104 Palonen, K., XVII Paolino di Aquileia, 70 Pascal, B., 58, 70 Pindaro, 131 Platone, 134, 152 Pocock J.G.A., XVII, 25, 28 Poeschi, V., 130 Polibio, 53 Popper, K.R., 102, 109, 151, 152 Post, G., 130 Rabelais, F., 78 Reichardt, R., 25 Renato d'Angiò (Renato I, re di Napoli), 78 Richter, M., XVII, XVIII Ritter, J., 25 Robespierre, M.-F.-I. de, 104, 114, 116, 146 Robin, R., 25 Roosevelt, F.D., 103, 109 Rothacker, E., 5 Rothe, R., 102, 109 Rottek, C. von, 130 Rousseau, J.-J., 4, 65-68, 98, 137, 140, 152 Saint-Simon, H. de, 104 Saussure, F. de, 16 Schäfer, L., 109 Scheidler, K.H., 81 Schiller, F., 100-102, 109, 145 Schlegel, F., 104 Schlesinger, W., 5 Schmettow, W.F. von, 129 Schmitt, C., 5, 125, 148 Schmitt, D., 27 Schmitt, E., 25 Schönemann, B., 132 Schultz, H., 33, 47 Schumpeter, J.A., 99 Schwab, D., 25 Scuccimarra, L., XVII Skinner, Q., XVII, 28 Sonnenfels, J., von, 113, 129 Spencer, H., 127, 132 Spengler, O.A.G., 64 Saint-Pierre, C.-I. Castel de, *detto* abate di, 60 Stadelmann, R., 109 Stalin (I.V. Dzugasvili), 118 Starobinski, J., 71 Stein, L., von, 104 Steinmetz, W., 93 Sternberger, D., 124, 132 Tommaso d'Aquino, 97 Trier, J., 5 Trockij, L.D., 118 Tucidide, 53, 54, 96 Turgot, A.-R.-J., 60

Valéry, P., 68, 71 Veit-Brause, I., 25 Vico, G., 4
Vierhaus, R., XVII, 131 Voltaire (F.-M. Arouet), 65, 146 Vovelle,
M., 145
Walbank, F.W., 70 Weber, M., 19, 132, 154 Weischedel, W., 129
Weizsäcker, V. von, 150 Welker, C., 130 Werner, K.F., 130, 132
White, H., 25, 42, 47 Widmer, R., 70, 71 Wieland, C.M., 60, 111, 118,
119,
129, 130, 151
Windfuhr, M., 129
Wolters, F., 127, 132